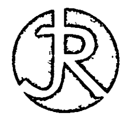
ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE
FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

NEW SERIES

VOLUME 3 1913



ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE

FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. A. BAUMSTARK

NEUE SERIE · DRITTER BAND

MIT 2 TAFELN

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1913

Reprinted with the permission of Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N. Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W. 1

First reprinting, 1964, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

INHALT.

Erste Abteilung: Texte und Untersuchungen.

Zweite Abteilung: Aufsätze.

Dritte Abteilung:

ERSTE ABTEILUNG:

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.

Die georgische „Petrusliturgie."

Ins Lateinische zurückübersetzt und mit vorläufigen Bemerkungen begleitet von

Dr. Heinrich Goussen.

Die sogenannte „Petrusliturgie", d. h. die römische Messe in griechischer Sprache ist von den Theologen und Liturgikern seit ihrer ersten Veröffentlichung durch den Genter Bischof Wilhelm van Linden i. J. 1589[1] viel zu wenig beachtet worden. In neuerer Zeit war es der gelehrte Cardinal Pitra, der endlich für sie eine Lanze brach, auf ihren Wert hinwies und schon wenigstens sechs Handschriften von ihr kannte. Vergl. seine *Hymnographie de l'Eglise Grecque*, Rome 1867, S. 72—73. Eine Reihe Jahre später veranstaltete in England C. A. Swainson in seinem Werk *The Greek Liturgies chiefly from Original authors*, Cambridge 1884, S. 191—203, eine Neuausgabe der Petrusliturgie nach dem „Codex Rossanensis", demselben, der auch Lindanus' Ausgabe zugrunde liegt mit den Varianten einer Pariser Hs. (*Ms. suppl. gr. 476*), während Brightman in seinen *Liturgies Eastern and Western*, I, Oxford 1896, S. XCI, wieder seinen Zweifeln über sie Ausdruck geben zu müssen glaubt und nur ihre (4) ihm bekannt gewordenen Handschriften aufzählt.

Aber auch im Osten, in Rußland, begann es in den letzten 50 Jahren über die Bedeutung dieser Liturgie zu dämmern. Der spätere russische Bischof Porphyrius Uspenski, der im Oriente seinem Vaterlande überaus viele und kostbare Handschriftenschätze eingeheimst hat, entdeckte auf seiner *2. Reise nach dem heiligen Berge Athos i. d. J. 1858—61* zu seinem Staunen unsere „Petrusliturgie" in einem altslawischen Codex des Klosters Chilandari. Vgl. sein gleichnamiges Werk, Moskau 1880, S. 179—185; der Text der Liturgie selbst steht S. 180—184. Bischof Porphyrius setzt die „Petrusliturgie" ums Jahr 680 an „für die Slawen in Bulgarien". „Bischof Johannes von Saloniki, der" — so lauten die weitern Bemerkungen des russischen Ge-

[1] *Missa apostolica* | *sive* | Η ΘΕΙΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ | τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου | *Divinum sacrificium* | *sancti apostoli Petri—Cum Wilhelmi Lindani, Episcopi Gandavensis* | *Apologia pro eadem D. Petri apostoli Liturgia .... Antverpiae* | *Ex officina Chrisophori Plantini* | *Architypographi Regii* | *MDLXXXIX*.

lehrten — „auf der 6. allgemeinen(?) Synode v. J. 680 zugegen war und der geistlichen Jurisdiktion des römischen Papstes unterstand", habe „den Bulgaren und Mähren den Hegumen Cyrill gesandt, gebürtig aus Kappadozien, unterrichtet in Damaskus, danach in Alexandrien lebend, endlich nach Saloniki gelangt und dort den Befehl erhaltend, die Bulgaren zu taufen und ihnen eine Schrift zu geben". Es sei, so heißt es weitern Orts bei Uspenski, unbekannt, wer die (Petrus-) Liturgie verfaßt habe; „doch ihr Vorhandensein bei den Slawen im Illyricum, das geistlich vom salonikischen Bischof abhing, liegt zutage. Dieser Erzbischof mit seiner ganzen Herde im 7. Jahrhundert und im 1. Viertel des 8. Jahrhunderts unterstand dem römischen Papste"!

Der „orthodoxe" Bischof Porphyrius hat jedenfalls der Wahrheit sehr die Ehre gegeben, nämlich, daß die sog. „Petrusliturgie" in der Tat auch die Messe der Altslawen war; war sie aber dies und angeblich (!?) im Auftrage des Erzbischofs Johannes von Thessalonich aus dem Griechischen ins Slawische übersetzt, so muß sie zuerst und vor allem auch die ursprüngliche Liturgie der Bevölkerung, insbesondere der Griechen des alten Illyricums überhaupt gewesen sein!

Eine neue kritische Ausgabe erfuhr diese altslawische „Petrusliturgie" durch den russischen Gelehrten Syrku in seiner Untersuchung *Zur Geschichte der Bücherverbesserung in Bulgarien im 14. Jahrh. I. Bd. Die liturgischen Arbeiten des Patriarchen Euthymius von Tirnovo*, St. Petersburg 1890, S. 221—231. Die Aufstellung Syrkus, daß erst der Bulgarenpatriarch Euthymius († 1404) die altslawische „Petrusliturgie" ebenso wie die „Jakobusliturgie" — auch diese nämlich steht in der betr. altslawischen Chilandari-Hs. und daraus u. a. bei Syrku a. a. O. S. 179—218 — aus dem Griechischen ins Altslawische oder Bulgarische übersetzt habe, ist rein willkürlich und geschichtlich unhaltbar. Syrku begeht nämlich den großen Fehler, die offensichtlich älteren Texte, was insbesondere, wie er selbst zugibt, für unsere „Petrusliturgie" zutrifft, nach einem jüngern lateinerfeindlichen Dossier zu bemessen und einzuschätzen, der u. a. die „Petrus-" und „Jakobusliturgie" enthält, nämlich nach der slaw. Hs. Nr. 26 der St. Petersb. Akademie der Wissenschaften. Darin heißt es zwar am Schlusse der „Jakobusliturgie", sie sei „übersetzt von Euthymius, dem Patriarchen von Tirnowo, aus der griechischen in die slawische Sprache", woraus aber für die slawischen Übersetzungen der römischen liturgischen Stücke[1] in derselben Hs. durchaus nicht das Gleiche folgt, abgesehen davon, daß

[1] Mit ihnen hat es dieselbe Bewandtnis, nämlich sei es polemischer, sei es rein literarischer Art zu sein, wie ähnliche griechische Texte. Vgl. solche bei A. Papadopoulos Kerameus, *Documents Grecs pour servir à l'histoire de la 4ème croisade (Liturgie et Reliques)*, Paris, 1893, und Baumstark, *Liturgia S. Gregorii Magni*. OC. IV. S. 1—27.

sie in gewissem Sinne den heutigen modernen Typus der römischen Liturgie darstellen. Aber der „orthodox" befangene Syrku weiß sich Rat. Er kennt die Künste der heutigen Gelehrtenkritik und schiebt den bekannten „großen Unbekannten" vor. Nach seiner Meinung nämlich enthält die Chilandari-Hs. die ältere „unkorrigierte" Rezension der Übersetzung des Euthymius, während die Petersburger Hs. 26 d. Ak. d. W. die spätere „korrigierte" Rezension birgt; die Verbesserung ist „vielleicht" gemacht nach einer orientalischen Hs. aus Jerusalem oder vom Sinai oder auch aus Ägypten, während die ursprüngliche Übersetzung aus einer griechischen Hs. wie die des russischen Pantaleimonklosters entstanden sei. Vgl. über sie Krasnoseljtsev, ***Materialien für die Geschichte der Rangfolge der Liturgie des hl. Johannes Chrysost.*** Kasan 1889 S. 6. N. B., eine neue bisher unbekannte griechische Athos-Hs. der „Petrusliturgie"!

Die bis jetzt bekannt gewordenen „Petrusliturgien" leiden, eigentümlicherweise die unteritalischen mehr, die „illyrischen" weniger, an dem Fehler, daß sie alle stark byzantinisiert sind, namentlich in den Teilen vor und nach dem Kanon. Im Kanon selbst sind die Heiligenverzeichnisse in den Gebeten „*Communicantes*" und „*Nobis quoque peccatoribus*" insofern interessant und charakteristisch, als die unteritalischen Hss., wie der „Codex Rossanensis" und der von Grottaferrata (Γβ VII), dem jetzigen römischen Kanon folgen, nur daß der „Rossanensis" im zweiten Gebet noch das griechische Martyrinnenpaar Barbara und Juliana hinzufügt, während die Athos-Hss., wie die von Chilandari und Paris als solche des „Illyricums" nach älterem freierem Brauch[1] in beiden Gebeten noch viele andere Heilige erwähnen. Im ersteren Gebete sind es vornehmlich die großen Kirchenväter und Aszeten, im letzteren die griechischen „Groß"-Martyrinnen; besonders bezeichnend und für den praktischen Gebrauch der „Petrusliturgie" sprechend ist die Tatsache, daß die altslawische Rezension mitten in die zweite Heiligenserie die hl. Petka (Parasceve), die berühmte bulgarische Nationalheilige einschaltet.[2] Auch das noch mag schon hier betont werden, daß die Chilandari-Hs. die „Petrusliturgie" an erster Stelle hat; sie schließt mit den Worten „Ende der Liturgie des hl.

---

[1] Martène, *De antiquis ecclesiarum ritibus*, P. I^{a}, Rotomag., 1700, S. 402 sq. und 409; Grancolas[2], *Les anciennes Liturgies*, Paris 1704, p. 620 sq.

[2] Bekanntlich gehören zu den ältesten kirchenslawischen Denkmälern Fragmente eines Sacramentariums, das mit dem sog. „Leonianum" identisch zu sein scheint, vgl. *Denkschriften d. k. Ak. d. W. Phil. Hist. Cl. 38. Bd.* Wien 1890. *II. Abtlg.* Jagič: *Glagolitica. 1. Anhang*, S. 44—58 = *Die Kiewer Fragmente.* Die Griechen haben diese ältesten „katholischen" Denkmäler Bulgariens mit Fleiß vernichtet, so daß heute die Bulgaren keine Idee mehr von ihrer alten römisch-katholischen Vergangenheit haben und sich für genuine „Orthodoxe" halten.

Apostels Petrus", während es am Schlusse der nachfolgenden Jakobusliturgie kurz lautet „Ende der Jakobusliturgie".

Vorstudien zu einer Arbeit über die liturgischen Formulare und Bücher sämtlicher orientalischen Kirchen hauptsächlich nach bisher unbekannten oder übersehenen Quellen führten, wie auf dem Gebiete der ältesten Liturgien überhaupt, so auch auf dem der „Petrusliturgie" zu neuen und überraschenden Ergebnissen. Es stellte sich nämlich heraus, daß die ferne georgische Kirche in der Zeit ihrer Blüte und Selbständigkeit ebenfalls diese Liturgie hochschätzte und praktizierte und daß sie dieselbe dazu in der verhältnismäßig ältesten Form besaß und bewahrt hat. Das große georgische Sammelwerk von Sabinini, *Paradies der georgischen Kirche*, St. Petersburg 1882, enthält u. a. wertvollen Dokumenten der georgischen Kirche S. 432—36 eine „Abhandlung unseres hl. Vaters Evthimi vom hl. Berge". Es sind 15 Antworten dieses großen Archimandriten des Ivironklosters (998—1012)[1] und überaus verehrten georgischen Nationalheiligen auf ebensoviele Fragen seitens des Priesters Theodor aus dem St. Sabakloster. Die 6. Frage Theodors (ebd. S. 434) lautet: „Was ist die Jakobusliturgie, ist sie echt oder nicht"? Antwort des hl. Evthimi: „Die Jakobusliturgie ist unzweifelhaft echt, und sie war zuerst in den griechischen und unseren Kirchen. Doch als der hl. Basilius und der sel. Johannes Chrysostomus Liturgien verfaßten, nahm das Volk diese der Kürze wegen an, und die des hl. Jakobus kam in Vergessenheit. Und jetzt celebrieren alle die des hl. Chrysostomus, und wenn einer also will, ist jede gut, die des Jakobus, ebenso die des Petrus, die des Basilius und die des Chrysostomus". Im Anfange des 19. Jahrh. verfaßte der Rektor des kirchl. Seminars von Thelav in Nordgeorgien eine *Liste der Denkmäler des georgischen Schrifttums, aufgestellt d. 26. September 1810* in 270 Nrr.; Nr. 257 enthält den „Kondaki (κοντάκιον) der Liturgie des Apostels Petrus, aus dem Griechischen übersetzt". Vgl. *Mélanges Asiatiques*, St. Pétersb. 1877, VIII, S. 418 und Tsagareli, *Nachrichten über die Denkmäler des georgischen Schrifttums*, 1. Bd. 3. Lief. S. Petersb. 1894. S. 252 f., insbes. S. 266. Leider geben uns die knappen Listen der georg. Hss. auf dem Athos, im Kreuzkloster bei (= heute in der griechischen Patriarchatsbibliothek in) Jerusalem und auf dem Sinai bei Tsagareli a. a. O., Lief. I (1886) und II (1889) über das Vorhandensein von Texten der „Petrusliturgie" in den dortigen alten liturg. Hss. keine Auskunft. Erst der vollständigere Katalog der georg. Hss. des Tifliser kirchl. Museums von Shordania-Dshanaschwili, Tiflis, 1902—1908, brachte i. J. 1903 unter Nr. 81 die kurze Beschreibung einer verhältnismäßig jungen Hs. mit der „Petrus-

[1] S. Natroev, *Das Ivironkloster auf dem Athos* (russ.) Tiflis 1909. S. 211—214.

liturgie.[1] Es ist eine Papierhs. von 71 Blättern zu 20 × 15 cm in Khutsuri-(Kirchen-)Schrift, „zur Zeit des georg. Katholikos (Oberbischofs) und Prinzen Domenti (1705—1725) aus einer Hs. des 9. Jahrh. kopiert“. Die „Petrusliturgie“ steht f. 35—44; es folgt ihr die Jakobusliturgie und es geht ihr voran ein „Unterricht unseres hl. und gottragenden Vaters Basilius über das Gebet und die verschiedenen Tugenden“. Endlich beschenkte uns dann der gelehrte georg. Erzpriester Kekelidse in seinem Standardwerke über die liturgischen Bücher seiner Kirche *Liturgisch-georgische Denkmäler in den vaterländischen Bibliotheken*, Tiflis 1905, S. 201 f., wenigstens mit einer russischen Übersetzung der georg. „Petrusliturgie“ mitsamt gelehrten An-

[1] Es existieren noch einige georg. Euchologienhss. in der Bibl. der „Gesellschaft zur Verbreitung des Schrifttums unter der georg. Bevölkerung“. Vgl. den allzu knappen Katalog von Karidschaschvili, Tiflis 1905, S. 32—33. Leider ist der großartige und mustergültige Katalog dieser wicht. Bibl. von Thaqaischvili bis jetzt (2 Bände mit 1446 Nrr., seit 1902) noch nicht zu den theol. Hss. gelangt. Dagegen ging dem Verfasser soeben noch ein wertvoller Sammelband aus Tiflis zu mit seltenen und gänzlich vergriffenen georg. Publikationen aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Darin steht an 4. Stelle d. *Tsqobil-Sitqvaoba* d. i. die „*Poetische Abhandlung*“ des überaus fruchtbaren prinzlichen Schriftstellers und Katholikos Antoni I. († 1788), Tiflis 1853, hrsg. von Pl. Josseliani mit zahlreichen histor.-literar. Anmerkungen. In der langen Reihe der georg. alten Schriftsteller behandelt Antoni S. 259 auch die literar. Verdienste des „Vaters Theophile“. Dieser war zuerst Athosmönch und später „Metropolit“ von Tarsos (um 1050). In den Anmerkungen schreibt Josseliani diesem Mönchsbischof folgende Werke zu: 1. Die Liturgie des Apostels Petrus, 2. Die Liturgie des Apostels Jakobus, 3. Das Leben des hl. Georgiers Ilarion, übersetzt aus dem Griechischen. Da diese Angabe bezüglich der Jakobusliturgie entschieden unrichtig ist, so dürfte sie auch für die Petrusliturgie keinen Glauben verdienen. Die Jakobusliturgie liegt nämlich in einer der ältesten georg. Hss. vor, in der Nr. 86 des Tifliser kirchl. Museums vom 9./10. Jahrh. und stellt eine besonders alte Variante dieser berühmten Liturgie dar. Ihre russische Übersetzung steht bei Kekelidse in dem alsbald namhaft zu machenden Werke S. 6—22. Überschrift und Eingang mögen hier folgen: „Liturgie des hl. Apostels Jakobus, des Herrenbruders [und] ersten Erzbischofs von Jerusalem. — Wann der Priester sich vorbereitet die Liturgie zu verrichten, spreche er zuerst dies Gebet: O Gott, mache uns, deine Knechte, würdig, einzutreten in den hl. Tempel Deines Ruhmes, um Deinen hl. Namen zu verherrlichen. Da du der Gott der Gnaden und der Menschen-Liebhaber bist, so bringen wir Dir Lobpreis dar — dem Vater, dem Sohne und dem hl. Geiste jetzt und immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit. — Gebet der Prothesis des hl. Opfers: O Herr, unser Gott, der gab zur Nahrung allen Gläubigen das Himmelsbrot unseres Herren Jesu Christi, deines eingeborenen Sohnes, den Du vom Himmel gesandt um unserer Erlösung willen, um derentwillen Du geruhtest uns zu erlösen und zu erkaufen“ usw. usw. Nach dem Übersetzer (Kekelidse) soll aber die Sprache der Petrusliturgie ebenso altertümlich sein wie die dieser Jakobusliturgie. Schon der ältere kleinere Katalog des Tifliser kirchl. Museums von Dshanaschvili, 1—2, Tiflis 1898—99, weist S. 26—27 (man verbessere Nr. 92 in 86) auf die Wichtigkeit dieser georg. Jakobusliturgie hin, und zwei kleine Faksimiles aus ihr bot derselbe Dshanaschvili in seinem Werkchen *Tsaritsa Tamara*, Tiflis 1900. Taf. II, 4 u. 5.

merkungen. Er weist a. a. O. S. 152 ebenfalls auf die Wichtigkeit der schon erwähnten Euthymiusstelle hin und zwar nach der Hs. Nr. 450 des kirchl. Museums in Tiflis, fol. 562 sq.; in einer langen Anmerkung, ebendort S. 152—53 führt er, der vorauszusehenden erblichen Voreingenommenheit der slawischen und griechischen „Orthodoxie“ gegen alles „Lateinische“ unparteiisch und mutig vorbeugend, unter anderem aus: „Andererseits ist die Antwort des hl. Euthymius wichtig für uns in der Hinsicht, daß sie sich darstellt als das einzige direkte Zeugnis für den gottesdienstlichen Gebrauch der Liturgie, die den Namen des Apostels Petrus trägt ..... Dieses Zeugnis zu verdrehen, gibts gar keine Möglichkeit; in ihm nämlich einen einfachen Irrtum zu erblicken, das gestattet uns nicht die hohe Autorität des hl. Euthymius, der zu seiner Zeit an der Spitze des gesamten Athosmönchtums stand (Dimitrievskij, Τυπικά S. 240, Bisch. Porphyrius *Geschichte des Athos.* III, 1 S. 160) und sehr wohl die gottesdienstliche Vergangenheit der griechischen Kirche kannte“.[1]

Gelegentlich der Aufstellung eines Verzeichnisses der georg. bibl. Hss. im Kaukasus, in Rußland und in Westeuropa fand sich unerwartet eine georg. Hs. mit der „Petrusliturgie“ in der Vaticana in Rom; sie stammt aus der Propaganda und trägt die Bezeichnung, „*Borg. Nr. 7*“. Wohl ist die Hs. verhältnismäßig alt, nämlich vom 11./12. Jahrh. nach unserer Schätzung, aber leider gerade in unserer Liturgie sehr defekt, indem alles bis zum Paternoster fehlt; vollständiger sind schon die folgenden Jakobus- und Basiliusliturgien. Daher muß behufs einer erschöpfenden und kritischen Bearbeitung des georg. Textes dieser Liturgie einstweilen noch auf glücklichere Funde gehofft

[1] Bekanntlich stand der große georg. Katholikos Kyrion, der circa 590 sein Volk vom armen. Monophysitismus zum Katholizismus zurückführte, mit Papst Gregor in Briefwechsel, in seinem ersten Briefe wider den Armenier Katholikos Abraham läßt derselbe die Synode von Chalcedon sagen: „Anathema dem Eutyches, Anathema dem Dioskur, es anathematisiert (sie) die hl. Dreieinigkeit, es exkommuniziert (sie — zu armen. „*hanē*“ ist „*artaqs*“ zu ergänzen!) der apostolische Stuhl des hl. Petrus“, im *Buch der Briefe* (arm.), Tiflis 1901, S. 187. Und wenn der letzte große georg. Nationalheilige und Archimandrit des Iwironklosters Georgi (1058—1066, s. Natroev, a. a. O., S. 232—45) i. J. 1066 wenige Tage vor seinem Tode vor dem byzantin. Kaiser Constantin XI. Dukas und seinem Hofe den römischen Brauch der Azyma beim hl. Opfer gegen die Griechen verteidigte und pries mit der sarkastischen Bemerkung, die Griechen bedienten sich „kluge und weise“ des gesäuerten Brotes in ihrer Liturgie, weil sie sich so oft durch die Häresie bemakelt hätten, während die Lateiner mit Azyma zelebrierten, sowie Christus es eingesetzt und der „Apostelfürst“ Petrus es gehalten habe und zum „Zeichen, daß ihr — der Römer — Glaube rein und ungesäuert geblieben sei,! sowie Christus und seine Jünger ihn gelehrt hätten“ (vgl. *Die Athos-Hss. des Iwironklosters v. J. 1074*, georg., Tiflis 1901, S. 332), so war dies außer einem kathol. Ehrenzeugnis für die röm. Kirche, gewiß wohl auch eine Selbstrechtfertigung Georgis für seine Zelebration der Petrusliturgie.

werden, und wir können vorläufig leider nichts besseres bieten, als den Versuch einer möglichst treuen, kirchenlateinischen Übersetzung der russischen Übertragung von Kekelidse a. a. O. S.S. 201—206.

Liturgia sancti et omnilaudati Apostoli Petri.

Diaconus: Jube Domne benedicere! *Sacerdos:* Benedictum sit regnum, *et cantant [cantores]: antiphonam* [τροπάριον] *sive Dominici festi sive Sancti. Ad.:* Gloria <Patri etc.> *sacerdos perficit introitum cum Evangelio*[1] *et post antiphonam Marianam*

---

* Hinsichtlich dessen, was etwa alles über die georgische Rezension der Petrusliturgie zu sagen oder zum Vergleich mit ihr heranzuziehen wäre, müssen wir uns einstweilen auf das Hervorstechendste beschränken. Vor allem sei die allgemeine Bemerkung vorausgeschickt, daß, wenn die Rahmenform hie und da „byzantinisch“ tingiert zu sein scheint, wir uns vorzuhalten haben, daß bisher sozusagen nichts über die alte Liturgie des Jahrhunderte lang mit Rom so enge verbundenen Illyricums (Vgl. L. Duchesne, *Églises séparées*², Paris 1905, S. 229—279. VI „*L'Illyricum ecclésiastique*) verlautet hat noch untersucht worden ist, daß es, um einmal umgekehrt zu verfahren, nahe liegt zu fragen, ob nicht das emporkommende Byzanz in die Rahmenform seiner Liturgie manches aus der Illyricums übernommen hat. Bemerkenswert sind auch noch die mancherlei Berührungspunkte unserer Liturgie mit den alten Elementen der sog. ambrosianischen, die wegen der Voranstellung der Erzheiligen von Ravenna Apollinaris und Vitalis vor die von Mailand im Kanon wohl ursprünglich die lateinische Liturgievariante des Exarchates überhaupt war.

[1] Über den alten „katholischen“ Brauch anfangs der Messe das prächtig geschmückte Evangelium feierlich zum Altar zu tragen, vgl. Jos. Catalano, *De Codice S. Evangelii, atque servatis in eius lectione et usu vario ritibus libri III,* Romae 1733. I, 3. sqq. Weiter besaß die alte römische Kirche ihr besonderes Antiphonarium oder Troparienbuch für die Introitus- und Offertoriumspsalmen mit ihren nach den Festen wechselnden Antiphonen. Die Introituspsalmodie soll Papst Cölestin eingeführt haben, während Papst Gregor das Antiphonarium kürzte und endgültig redigierte. Vgl. Binterim, *Denkwürdigkeiten* usw. IV, 3, Mainz 1828, S. 42; über die immer mehr überhandnehmenden „Tropen“, ebend. S. 285, Kraus, *Real-Encyklopädie der christl. Altert.*, II, Freib. 1886, S. 923, „Troparion“, wo es unter anderem heißt: „Nach Durand, *Rat. div. off. VI,* 114 gehören zum Tropus Antiphona, versus (Psalmi) et Gloriae“. Über die abendländischen „Theotokia“ eingangs der Liturgie vgl. Johannis de Johanne, *De divinis Siculorum officiis,* Panormi 1736, p. 103 sq. (Thetokia) im „Gloria“ der altsizil. Messe, Martène, a. a. O. p. 356: „Post partum virgo inviolata permansisti.“ Endlich vgl. noch Martène S. 543 die Schilderung des feierlichen „Introitus“ mit Evangelium aus der Ostermesse: *ex Corbeiensi codice Ratoldi abbatis* († 986). In feierlicher Prozession zieht der Klerus aus der Sakristei, der Subdiakon trägt *ante oculos eppi* das Evangelium, das letzterer eingangs der Kirche küßt. Die *cantores* singen während dessen den *Psalmus introitus = Antiphona „Resurrexi“ cum psalmo „Domine probasti me“* (Ps. 131) . . . . . Dann küßt

[θεοτοκίον] *dicit ter:* Kyrie eleison; *ad quod respondens populus item dicit ter:* Kyrie eleison! *Sacerdos dicit ter:* Christe miserere nobis. *Populus respondet item ter et dicit:* Miserere.[1]

Sacerdos benedicit populum in forma crucis ter et dicit: Dominus vobiscum, *et populus:* Et cum spiritu tuo. *Sacerdos cantat:* Gloria in excelsis Deo. *Populus respondet:* Et in terra pax .... *usque ad verba:* in gloria Dei Patris, Amen.

Deinde se vertens ad populum sacerdos benedicit ipsum in forma crucis et dicit: Dominus vobiscum. *Populus:* Et cum spiritu tuo. *Sacerdos:* Oremus! *Et legit magna voce hanc orationem:* Porrige, Domine, credentibus in Te dexteram coelestis auxilii, ut digne desiderata percipiant per Dominum nostrum Jesum Christum, quocum vivis et regnas Domine, Deus noster, in unitate Spiritus Sancti in saecula saeculorum.[2] *Populus:* Amen.

Deinde fiunt versiculus [προκείμενον][3], *litaniae* [ἐκτενίαι]:[4] Iterum

---

man den Altar, und der Bischof küßt nochmals das ihm feierlich überreichte Evangelienbuch.

[1] Diese Art der Kyrie- bzw. Christe-eleison-Rezitation gegen die heutige römische wird von Papst Gregor dem Großen *Lib. 7. Indict. 2. Ep. 64* betont, wenn er sagt: „*Kyrie eleison autem nos neque diximus, neque dicimus sicut a Graecis dicitur, quia in Graecis simul omnes dicunt, apud nos autem a Clericis dicitur et a populo respondetur, et totidem vicibus etiam Christe eleison dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur.*" Vgl. Grancolas a. a. O., S. 422. (Das ebenso seltene wie vergessene Werk von Grancolas ist mit das Beste und Erschöpfendste, was je über die alten Liturgien geschrieben worden ist. Es verdient entschieden eine neue verbesserte und vervollständigte Ausgabe).

[2] Der altrömische Brauch hielt strenge an einer Oration oder Collecte fest, s. Grancolas, a. a. O., S. 485. Die vielen Orationen führte Columban († 615) ein, was ihm seinerzeit von Agrestinus auf einer Synode von Macon sehr verübelt wurde, s. Martène, a. a. O., S. 362.

[3] Der „*versiculus*" (= προκείμενον) schließt die Epistel mit ein. Er scheint der Überrest des Psalmes zu sein, der im ältesten ganz einfachen Gottesdienste die Lesungen einleitete, bis im 4./5. Jahrh. die reichere Ausgestaltung durch Introitus usw. erfolgte. Die ambrosianische Liturgie hat ebenfalls diesen Brauch bewahrt. Vgl. Grancolas a. a. O., p. 392.

[4] Unter den *Litaniae:* „*Iterum atque iterum*" sind hier die Fürbitten zu verstehen, die sich heute im römischen Meßritus nur am Charfreitag (Oremus et!) erhalten haben, die aber in der älteren Zeit nie bei der liturgischen Feier fehlten. Vgl. bei Grancolas a. a. O. die Zeugnisse von Papst Coelestin I., S. 412 und von Prosper von Aquitanien, S. 332—489. Zwischen Epistel und Evangelium war wirklich ein Platz für feierliche Einschaltungen. Vgl. Grancolas a. a O., S. 512.

atque iterum ... *et „Alleluja“*[1]. *Postea legens Evangelium dicit:* Dominus vobiscum. *Populus:* Et cum spiritu tuo. *Legens Evangelium:* Ex N. N. sancto Evangelio lectio. *Populus*: Gloria Tibi Domine! *Post Evangelium populus pro: „Gloria tibi Domine“ dicit:* Gratias agamus Domino!

Sacerdos: Dominus vobiscum. *Populus:* Et cum spiritu tuo. *Sacerdos*: Oremus! *Cantores cantant canticum sanctorum (donorum). Sacerdos (dicit) orationem:* Oramus Te, omnipotens Domine, ne auferas a nobis gratiam tuam, nam in confessione Sanctae Trinitatis exspectamus nos salvari.[2] *Magna voce:* per omnia saecula saeculorum. *Populus:* Amen.

Sacerdos: Dominus vobiscum. *Populus:* Et cum spiritu tuo. *Sacerdos:* Credo in unum Deum. *Populus:* Patrem omnipotentem ... *usque ad finem.*

Sacerdos elevat <manus> in coelum[3]. *Diaconus:* Stemus decenter, stemus cum timore. *Populus:* Misericordia pacis. *Sacerdos:* Gratia Domini nostri .... *usque ad finem. Populus:* Et cum spiritu tuo. *Sacerdos:* Sursum corda vestra[4]

[1] Siehe weiter S. 15, Anm. 1.

[2] Man bemerke wohl die alte Offertoriumsoration des Priesters, während die schola cantorum den Offertoriumspsalm singt!

[3] Das folgende mutet zwar besonders byzantinisch an, aber in fast allen Liturgien stehen hier herum eigentlich jetzt mehr oder weniger verkümmerte Epiklesengebete, woraus wenigstens einige hier angeführt seien. So drückt der sog. „Micrologus“ schon sein Staunen aus über das „gallikanische“ feierliche *„Veni sanctificator“* etc. nach dem Offertorium, Grancolas a. a. O. S. 552; so heißt es hier im ambros. Missale: *„Benedictio Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus sancti copiosa de coelis descendat super hanc nostram oblationem“*, in andern alten Meßbüchern: *„In nomine sanctae et individuae Trinitatis Patris et Filii et Spiritus sancti, descendat Angelus benedictionis et consecrationis super hoc munus oblatum. Amen“*, s. Grancolas, S. 554. Ferner ist hinzuweisen auf Martène a. a. O. S. 393: *„In veteri missali ecclesiae Narbonensis secretis additur isthaec. Super oblata antequam incipiat praefationem Oratio: Descendat, quaesumus Domine, Spiritus Sts. tuus super hoc altare, quo haec munera tuae maiestati oblata benedicendo benedicat et sanctificando sanctificet et sumentium corda dignanter emundet. Per Dominum“* etc., s. dazu noch Mone, *Latein u. griech. Messen,* Frankf. a. M. 1850, S. 21. Die armen. kopt. und äthiop. Liturgien endlich haben hier ganz markante Epiklesegebete!

[4] Das *„Sursum corda vestra“* unserer Petrusliturgie wird zum ersten Male von dem lateinischen Schriftsteller Commodian erwähnt. Vgl. Grancolas, S. 403. Die älteste römische Liturgie hatte an der Stelle *„Sursum cor“*, das auch noch der hl. Augustinus mehrmals betont (neben *„Sursum corda“*, welch letzteres aus Wohlklangsgründen allgemein geworden zu sein scheint).

Populus: Habemus ad Dominum. *Sacerdos:* Gratias agamus Domino. *Populus:* Dignum et iustum est.

Sacerdos exclamat magna voce: Vere dignum et iustum est nos Tibi gratias, agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, per Christum Jesum Dominum nostrum, per quem maiestatem tuam laudant Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates, coeli coelorumque Virtutes, beata Seraphim socia exultatione concelebrant. Cum quibus et nostras voces admitti iubeas, supplices [Wörtlich: veluti servi] deprecamur. *Populus:* Sanctus, sanctus . . .[1]

Sacerdos: Accipite, comedite . . . . *Populus:* Amen *Sacerdos benedicit in forma crucis sacrificium et dicit:* Bibite ex eo omnes . . . . *Populus:* Amen.[2]

Sacerdos <*dicit*> *orationem:* Te igitur clemens et philanthrope Pater per Christum Jesum, Filium Tuum et Dominum nostrum, supplices rogamus ac petimus, <uti> accepta habeas et benedicas haec dona et mittas desursum Spiritum Tuum Sanctum super proposita oblata[3] et hoc sacrificium, id quod

---

[1] Zu bedauern ist in unserer Petrusliturgie die Abkürzung im Sanctus, wo man gern erfahren hätte, ob diese Liturgie gleich den ältesten und besten Hss. das dreimalige „*Sanctus*“ kurz mit „*Dominus Deus Sabaoth*“ schloß, wegen des folgenden „*Te igitur clementissime Pater etc.*“, denn die Erwähnung des Sohnes stört den logischen Zusammenhang.

[2] Dieser Einschub gehört natürlich nicht hierher. Es ist ursprünglich eine ‚byzantinisierende‘ Randkorrektur zum römischen Stillgebet der Einsetzungsworte, die später durch einen ungeschickten Abschreiber — dazu noch an verkehrter Stelle — in den Text hinein geraten ist.

[3] Hier erscheint endlich glücklich die Anrufung des hl. Geistes bei (das bedeutet *ad* meistens im Vulgärlateinischen) der Konsekration. Vgl. Thiel, *Epp. Rom. Pontif.*, Brunsb. 1868, I, S. 486: „*Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos, (et) qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur*“*!* Man (Drews u. a.) hat gemeint, es handele sich hier um die bekannte (späte!) formelle orientalische Epiklese nach den Einsetzungsworten, allein wenn Papst Gelasius hier von einer formellen Epiklese behufs der Konsekration spräche, die von der Würdigkeit des Konsekrierenden abhinge, so wäre dies sowohl gegen die allgemeine altchristliche, wie auch ganz besonders gerade gegen die konstante römische Dogmatik und dieser Papst ein arger Häretiker. Vgl. die zahlr. patrist. Zeugnisse bei Klee, *Kathol. Dogmatik,* Mainz 1861, S. 622, insbes. noch S. 625 ein Zeugnis des syr. Bischofs Philoxenus. Das interessante Philoxenuszeugnis steht vollständig bei Badger, *The Nestorians and their Rituals,* London 1832 II, S. 164 und im syr. Urtext im Cod. *Syr. Vatic. 58*, fol. 141ᵛ. Im Gegenteil, diese Stelle ist ein glänzendes Zeugnis für die uralte römische und gemeinchristliche

offertur Tibi imprimis pro sancta Catholica Ecclesia Tua, quam pacifica<re>, custodi<re>, adunc<re (et)> rege<re digneris> toto orbe terrarum [Wörtlich: a termino usque ad terminum terrae] una cum servo Tuo Papa nostro et Antistite et Episcopo nostro.

Memento ipsorum Domine et servorum Tuorum, famulorum Tuorum et omnium adstantium Tibi et totius orbis orthodoxi. Memento Domine et mei, indigni servi Tui, miserere mei et ab omnibus iniquitatibus lava <me>, itemque omnium circumstantium Tibi, quorum fides cognita est coram Te et <quos> nosti Tu placentes Tibi ex offerentibus hoc sacrificium laudis, *(hoc tempore sacerdos tenet manus expansas super sanctum panem)* quod offerimus Tibi, aeterno Deo vivo et vero, pro ipsis et pro omnibus, pro redemptione animarum eorum, pro spe salutis et vitae eorum.

Communicamus et memoriam veneramur imprimis gloriosissimae semper virginis Mariae, genitricis Domini nostri Jesu Christi, beatorum apostolorum et martyrum: Petri, Pauli, Andreae, Jacobi, Joannis, Thomae, Jacobi, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis, Thaddaei, Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni[1], Martini, Hieronymi, Ambrosii, Augustini, Gregorii, Isidori, Benedicti et omnium Sanctorum tuorum. Statue participationem nostram cum ipsis, imprimis oramus Te, doce nos praeceptum Tuum et dirige nos per Dominum nostrum Jesum Christum.

Anrufung der Gnadenfülle über das hl. Opfer und die Gläubigen. Wir werden in einem besonderen ausführlichen Aufsatze demnächst unsere Funde über die älteste römische Liturgie und die spätorientalische formelle Epiklese vorlegen. Vorläufig vergleiche man eine Anrufung des hl. Geistes nicht wie hier im *Te igitur*, wohl aber im *Hanc igitur* aus dem benediktischen *Cod. Carcassonensis* bei Martène S. 403: „*Hanc igitur oblationem ... et descendat super hunc panem et super hunc calicem tuae divinitatis plenitudo, descendat etiam super me peccatorem Sti. Spiritus septiformis gratia, incomprehensibilis maiestas, sicut quondam in patrum hostias visibiliter descendebat, diesque nostros in tua pace disponas*" etc.; ähnlich bei Valentini, *Cod. necrolog.-liturg. del monastero di S. Salvatore e. S. Giulia in Brescia,* ibid. 1887, S. 123 sq., mit dem Zusatz „*Haec Dominus Paulinus* (B. v. Aquileia, † 802) *in canone addidit*".

[1] Hier fehlen im Kanon richtig jene „Römer" „*Joannes et Paulus*", die bekanntlich nach den neuesten Forschungen als solche nie existierten. Vgl. Delehaye S. J., *Les Légendes hagiographiques*[2], Bruxelles 1906, p. 254—56.

Hanc igitur oblationem *(sacerdos denuo expandit manus)*, rogamus Te Domine, servitutis nostrae et cuncti populi Tui ut placatus accipias, dies<que> nostros in pace disponas, ab aeterna damnatione eripias nos et in electorum Tuorum iubeas grege numerari per Christum Dominum nostrum.

Hanc igitur oblationem *(iterum expandit manus)* benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem Tu Domine habere digneris, ut corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii Tui et Dei nostri Jesu Christi.

Quoniam pridie quam pateretur [Wörtlich: die ante passionem Domini] *(hoc tempore sacerdos paululum elevat sanctum panem et dicit):* accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas et elevatis oculis in coelum, — ad Te Deum et Patrem suum et Omnipotentem, gratias agens Tibi, benedixit, fregit, dedit sanctis suis discipulis et dixit: „Accipite, manducate. Hoc est corpus meum.“ Simili modo postquam coenatum est *(sacerdos elevat calicem et dicit:)* accipiens calicem in sanctas ac venerabiles manus suas, gratias agens Tibi, benedixit, dedit discipulis suis et dixit: „Accipite et bibite ex eo omnes: Hic est enim novus et aeternus calix sanguinis et testamenti mei in mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescunque feceritis in mei memoriam facietis“.

Memores igitur *(sacerdos inclinat se ante sctm. altare)* Domine, nos servi Tui, et plebs sancta Christi, Filii Tui et Domini et Dei nostri, beatae passionis, in inferos descensus, ex mortuis resurrectionis, sed et in coelos gloriosae ascensionis et ad dexteram Tui sessionis offerimus Tibi, offerimus praeclarae maiestati Tuae de Tuis donis et datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem vitae aeternae.

Supra quae propitio et sereno vultu respicere digneris et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel <et> sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit primus sacerdos Tuus Melchisedech, sanctum sacrificum, immaculatum et acceptabile.

Sacerdos inclinat se ante sctm. altare, extendit manus versus

altaris coopertoria, erigit se paulatim tribus intervallis, deinde ponit manus extensas super altaris cornu, osculatur altare et dicit sequentem orationem: Supplices rogamus, omnipotens Deus, iube <haec> perferri per manus angelorum Tuorum[1] in sublime altare Tuum in conspectu Deitatis Tuae, ut <quotquot> ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii Tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione et gratia filiali repleamur.

Oramus Te Domine pro iis, qui <nos> praecesserunt cum signo fidei, dona eis requiem in loco refrigerii, in loco lucis et pacis, condona et indulge ipsis in Christo Jesu Domino nostro.

Nobis quoque peccatoribus famulis Tuis, de multitudine miserationum Tuarum sperantibus, partem bonam donare digneris cum sanctis apostolis et martyribus, cum Joanne et Stephano, Matthia et Barnaba, Ignatio et Alexandro, Marcellino et Petro, Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Caecilia, Anastasia, Sophia[2] et cum omnibus Sanctis Tuis: uti facias portionem nostram non secundum meritum nostrum sed secundum misericordiam Tuam, oramus Te per Christum Jesum, Dominum nostrum per quem propitius nobis consulis variaque <dona> sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis. Cum Ipso et cum Spiritu Sancto esto Tibi Deo et Patri om-

---

[1] „*Angelorum tuorum*“ ist die älteste und richtige Lesart. So haben auch die ambros. Liturgie, der Verfasser des Buches „de Sacramentis“, der von sich sagt, „er folge in allem der römischen Kirche“, (s. Grancolas S. 394 und 391) endlich sogar noch die verhältnismäßig späte lateinische Messe in armenischer Übersetzung (Fragment). Vgl. Gathrdshean, «*Srbašan pataragamatuitsq Haiots*“, Wien 1897, S. 433 („*per manum purorum angelorum*“). Hier hatte die älteste römische Liturgie die allgemeine Anrufung des hl. Geistes, während das jetzige Gebet „*Jube haec perferri*“ gewissermassen ein Protest gegen die formelle oriental. Epiklese ist. Die Orientalen rufen — wenigstens dem Ausdruck nach — erst den hl. Geist über die „noch zu vollendenden“ Opfergaben herab, während die Lateiner die „schon vollendeten“ Gaben eben als solche als auf den himmlischen Altar und vor den Allerhöchsten selbst hingehörig betonen.

[2] Über die hl. Sophia (und ihre Töchter) vgl. Allard, *Histoire des Persécutions*[3], Paris 1903, Anm. 1: „*L'index oleorum*“ *de Monza (VI. siècle) et l'itinéraire de Salzbourg (VII. siècle) montrent que leurs tombeaux étaient parmi ceux des catacombes devant lesquels on faisait brûler de l'huile et que visitaient les pèlerins*“.

nipotenti omnis honor et gloria. *(Magna voce:)* Per omnia saeculorum. *Populus:* Amen.

Magna voce: Oremus! Divina institutione formati et praeceptis salutaribus moniti[1] audemus dicere. *Populus:*[2] Pater noster .... *Sacerdos:* Quoniam tuum est regnum .... *Populus:* Amen.

Sacerdos: Pax Domini sit semper cum omnibus vobis. *Populus:* Et cum spiritu tuo.

Diaconus: Capita <vestra Domino inclinate>[3]. *Populus:* Tibi Domine <inclinamus>.

Sacerdos <dicit> orationem: Libera nos Domine a praeterito malo, futuro et praesente intercessione omnibeatae et gloriosae Sempervirginis et Deigenitricis Mariae, gloriosissimi archangeli Michaelis[4] et sanctorum apostolorum tuorum Petri, Pauli, Andreae et beati Benedicti cum omnibus Sanctis. Dona nobis praesidium et pacem omnibus diebus, ut sub alis tuis custoditi, ab omni perturbatione securi convertamur in Christum Jesum Deum nostrum, quocum vivis et regnas Deus noster in unitate Spiritus Sancti. *Dismembrat (sacerdos) sctm. panem in tres partes, accipit unam particulam et, super calice tenens, exclamat:* Per omnia saecula saeculorum. *Populus:* Amen.

Sacerdos tollit sctm. panem. Diaconus dicit: Attendamus! *Sacerdos:* Sancta sanctis![5], *Populus:* Unus sanctus ...

---

[1] Eine ähnliche Umstellung im Verhältnis zum jetzigen römischen Kanon findet sich an dieser Stelle auch in der ambros. Liturgie. Vgl. Grancolas, S. 395.

[2] Nach Papst Gregor dem Großen „*Dominica oratio apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos a solo sacerdote.*“ Das war ein Irrtum dieses Heiligen; in Gallien (u. Nord-Afrika) betete das Volk das Paternoster ebenso wie das Credo, s. Grancolas S. 669 sq.; bezüglich des vom Volke gebeteten Credos in Spanien, s. ebendort S. 530 f. Oder sollte der Papst nur den stadtrömischen Brauch betont haben?

[3] Die *inclinatio capitis* war schon der ältesten römischen Liturgie eigentümlich, während das Paternoster darin fehlte! Vgl. übrigens über diese *inclinatio capitis* noch ein altes Zeugnis bei Grancolas, S. 343 (von Caesarius v. Arles im Unterschiede zum „*Flectamus genua*“!).

[4] Über den im 4.—6. Jahrh. sich entwickelnden Kult des hl. Erzengels Michael in Byzanz und Italien vgl. Kellner, *Heortologie*², Freiburg i. B. 1906. S. 233—35.

[5] Das „*Sancta sanctis*“ ist ebenfalls ursprünglich altrömisch!

Sacerdos: Pax Domini sit semper cum omnibus vobis. *Populus:* Et cum spiritu tuo[1].

Populus dicit ter dum communicat: Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, dona nobis pacem. Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, dona nobis pacem. Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis.

Post communionem omnium Sacerdos dicit: Dominus vobiscum. *Populus:* Et cum spiritu tuo. *<Deinde sacerdos> reportat <scta. dona>. Diaconus exclamat:* Oremus. *Sacerdos legit orationem „missae“[2] populi:* Benedictus Deus, qui dignatus est nos participes facere purrissimi corporis et pretiosi sanguinis sui; propterea Dominus benedicat et conservet nos nunc et semper. *Populus:* Amen.

Sacerdos: Dominus vobiscum. *Populus:* Et cum spiritu tuo. *Sacerdos:* Benedicamus Domino. *Populus.* Gloria Tibi Domine.

Deinde dicit ter: Sit nomen Domini benedictum ... *Et addunt:* Benedicam Dominum omni tempore ... [Ps. 33]. *Sacerdos:* Benedictio Domini sit cum omnibus vobis semper, nunc ...

Missae communes [ἀπολύσεις καθολικαί]: Dominator Domine Jesu Christe, Salvator noster, qui dignatus es nos participes facere gloriae Tuae in receptione sanctorum et vivificorum sacramentorum Tuorum, in ipsis quoque donasti nobis perfectionem imaginis mortis et resurrectionis Tuae, conserva nos in sanctitate Tua, ut recordati gratiae Tuae semper vivi simus per Te, qui pro nobis mortuus es et resurrexisti .....

[Die alte Vorlage der Tifliser Hs. scheint am Schluß defekt gewesen zu sein].

---

[1] Über „*Pax*“ vor der hl. Kommunion und das vom Volke gesungene „*Agnus Dei*“ (hier andere Redaktion als im jetzigen röm. Usus!) vgl. Knoepfler, *Walafridi Strabonis liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticarum rerum*[2], Monach. 1899, S. 68. Vgl. hier S. 61 ferner noch nachträglich betreffs „*Alleluia*“ usw. vor dem Evangelium, mit oben S. 9, Anm. 1.

[2] Es ist die ursprünglich eine „*ultima oratio quae dicitur ad complendum, quia eius petitio maxime pro iis est qui communicant*“ nach Walafrid Strabo a. a. O. S. 69.

Denkmäler altarmenischer Meßliturgie.

2. Die angebliche Liturgie des hl. Katholikos Sahak.

Übersetzt von

P. Petrus Ferhat
Priester der Mechitharistenkongregation.

Das im vorletzten Jahrgang dieser Zeitschrift S. 204—214 mit einer dem hl. Gregor von Nazianz zugeschriebenen Liturgie begonnene Unternehmen einer Übersetzung der alten armenischen Denkmäler eucharistischer Liturgie, bei Catergian-Dashian *Die Liturgien bei den Armeniern*, soll im Folgenden für das dort S. 222—242 gedruckte Formular fortgesetzt werden. Der Herausgeber glaubte auch diese Liturgie für den hl. Gregor von Nazianz in Anspruch zu nehmen und ihre Abfassung auf das Jahrzehnt zwischen 370 und 380 datieren zu können. Die handschriftliche Überlieferung weist sie vielmehr dem hl. Sahak (= Isaak), Katholikos der Armenier (389/90—439/40), zu. Aber weder die Sprache noch der Stil des armenischen Textes, noch endlich die chronologischen Indizien, welche sich aus dem Inhalt gewinnen zu lassen scheinen, oder andere Umstände verbürgen die Autorschaft desselben. In jedem Falle handelt es sich um die Wiedergabe eines verlorenen griechischen Originals, von dem, außer dieser armenischen, keine andere Übersetzung bekannt ist.

Eine Reihe von Umständen läßt gerade dieses Formular einer besonderen Beachtung wert erscheinen: seine im Kreise der verwandten Texte einzig dastehende Vollständigkeit; die Übereinstimmung seines Präfationsgebetes mit dem für das 5. Jahrhundert bezeugten Typus dieses Stückes; seine nahen Beziehungen zu der Liturgie des hl. Basileios, der gegenüber es an vielen Stellen nur als eine abweichende Redaktion erscheint und aus der ein Gebet, das dritte des voranaphorischen Teiles der Messe, hier als erstes fast vollständig wiederkehrt; die Berührung eines anderen Gebetes mit einer Stelle im Λόγος κατηχητικός des hl. Gregor von Nyssa, die vielleicht auf eine älteste Liturgie von Kaisareia als gemeinsame Quelle zurückweist; das in dem Einsetzungsbericht enthaltene Zeugnis für die mixtio calicis; die Erhaltung eines alten frommen Postkommuniongebrauches.

Die handschriftliche Grundlage des armenischen Textes ist dieselbe wie für die unter dem Namen des hl. Gregor von Nazianz über-

lieferte Liturgie, so daß diesbezüglich auf das in der Einleitung zur Übersetzung jener Gesagte verwiesen werden darf. Um auf den ersten Blick scharf hervortreten zu lassen, wie viele und welche Elemente des Textes anderweitig noch griechisch überliefert sind, wurde alles Hierhergehörige griechisch dem Latein unserer Übersetzung einverleibt und in einer Fußnote die betreffende Parallelstelle griechischer Liturgie nachgewiesen. Hierbei bezeichnet **B** den Text der kappadokisch-konstantinopolitanischen, **b** denjenigen der ägyptischen Basileiosliturgie, **C** denjenigen der Chrysostomosliturgie. Die Zitate nach Seiten (und Zeilen) gehen bei B und C auf Brightman *Liturgies Eastern and Western* Oxford 1896, bei b auf den ersten Band des Frankfurter Neudruckes von Renaudot *Liturgiarum Orientalium collectio.* Eine zweite gesonderte Schicht von Fußnoten bietet die Abweichungen der Lyoner Handschrift von dem durch Catergian konstituierten armenischen Text. Für diese gesamte äußere Anordnung hat der Herausgeber dieser Zeitschrift dem Übersetzer seine Unterstützung geliehen.

Sacerdos orat secreto: Κύριε omnipotens, Deus virtutum, qui κατηξίωσας ἡμᾶς benedicere nomini tuo terribili et suavi, qui κατέδειξας ἡμῖν τὸ μέγα τοῦτο τῆς σωτηρίας μυστήριον Unigeniti tui, complace, Domine, miseris et dignos fac nos ἀναξίους 5 δούλους σου γενέσθαι ministros et λειτουργοὺς τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου huius et ἱκάνωσον ἡμᾶς τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος εἰς τὴν διακονίαν ταύτην, ἵνα ἀκατακρίτως στάντες ἐνώπιον τῆς δόξης σου magnae προσφέρωμέν σοι θυσίαν αἰνέσεως, gloriam et honorem et maiestatem sanctitatis tuae. Qui das gratiam, 10 qui mittis salutem, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν· δὸς Κύριε καὶ ὑπὲρ τῶν <ἐμῶν> ἁμαρτημάτων veniam καὶ τῶν τοῦ λαοῦ huius ἀγνοημάτων remissionem,[1] ut missa haec nostra acceptabilis sit cum placito ἐνώπιόν σου et (coram) sanctitate (tua).[a] *Alta voce:* Per gratiam et amorem erga homines Domini nostri

a In den griechisch wiedergegebenen Elementen = **B**: 316, 11—29.

Titel: Divina liturgia sancti Sahaci Armenorum patriarchae. *Initio dicitur (liturgia) sancti Athanasii, donec oblatio super altare sanctum inferatur.*

[1] Catergian vergleicht aus der von ihm dem Nazianzener vindizierten Lobrede Gregors v. Nyssa auf Melitios (Migne P. G. XLII Sp. 861): ἐντυγχάνει δὲ ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων und erblickt in der Verwandtschaft der beiden Stellen einen Beweis für die Autorschaft Gregors v. Nazianz an der Liturgie und für deren Abfassung vor dem Jahre 381.

et Salvatoris nostri Jesu Christi, quocum (tibi), Patri una cum vivificante et liberante Spiritu tuo sancto convenit gloria, potentia et honor nunc et semper et . . .

Populus: Amen.

Diaconus: Salutate invicem osculo sanctitatis. Qui non 5 estis capaces ad participandum hoc divinum mysterium, exite foras et orate. *Et salutant altare et invicem. Diaconus:* Cum timore stemus, cum tremore stemus, bene stemus et aspicite cum attentione!

Populus: Ad te Deus. 10

Diaconus: Christus ut sacrificium offertur, agnus Dei!

Populus: Ἔλεος et εἰρήνη.[a]

Sacerdos: Ἡ χάρις Dei καὶ ἡ ἀγάπη Domini nostri Jesu Christi καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν.[b] [1] 15

Diaconus: Ἄνω elevate τὰς καρδίας[c] vestras cum munda conscientia.

Populus: Ἔχομεν πρὸς[d] te, Domine omnipotens.

Diaconus: Et gratias agite de gratiis Dei.

Populus: Ἄξιον καὶ δίκαιον.[e] 20

Sacerdos secreto: Ἄξιον est ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον[f] nobis bonitatibus aeternis occurrentibus gratiarum actione aeterna σὲ δοξάζειν,[g] Domine et pater veritatis, creator creaturarum, sollicite (custos) et curator hominum, fons bonitatis, dator incorruptibilitatis, distributor beatitudinum, vivificator, largitor 25 vitae, gloriosus Dominus gloriae et omnium altitudinum summus, cunctorum creator, cunctorum susceptor, protector totius universi et creator omnium visibilium et invisibilium, qui omnia ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι Verbo tuo et Spiritu tuo sancto cooperante παρήγαγες.[h] Tu, Domine omnipotens in 30

a **B**: 321, 11. b **B**: 321, 14ff. c **B**: 321, 20. d **B**: 321, 22. e **B**: 321, 26. f **B**: 322, 1f. g **B**: 322, 6. h **C**: 322, 6ff.

4 *Populus:* Amen] fehlt. 10 *Populus*] *Chorus*, und so immer. Catergian änderte nach dem: ὁ λαός der griechischen Liturgien. 13 *Sacerdos*] fehlt. 21 Ἄξιον] dignus.

1 Abweichend von dem Wortlaut dieser Grußformel in der gewöhnlichen Liturgie (Brightman *Liturgies* S. 435 Z. 7ff.).

principio et ante creavisti universa. Praeter te, creantem omnia et pulchre quadrantem architectam existentium,[1] neminem alium scimus, qui inenarrabilia effecisti et terram super aquas molles ponens firmavisti consilio tuo divino marisque
5 impetum terribilem (et) contumacem exigua arena frenavisti et iram suam in se colligare iussisti.[2] Rursus alterum firmamentum zonae cuiusdam instar involutum divine extendisti in aëribus et illud caelum nominavisti. In quo et lucidorum, solis et lunae, circuitum, diei noctisque terminum, recto cursu
10 viam facere iussisti[3] et docuisti hominem temporum et tempestatum mutationes ab his manifeste cognoscere. Quem χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς[a] secundum imaginem tuam creavisti, regem et dominum omnium creaturarum constituisti,[4] et concessisti, ut pro conservatione praecepti semper viveret.[5] Et
15 ponens eum ἐν παραδείσῳ τῆς τρυφῆς,[b] ut operaretur et custodiret, dixisti. Non propter loci defectum quasi complementi aut praecautionis causa hoc imperavisti, Domine, quia omni prosperitate tua plenus erat locus ille, sed facere iustitiam et conservare praeceptum vere ante docuisti. Et nunc talibus
20 hisce muneribus appropinquans (homo) statim immemorem se praebuit sancti praecepti[6] seductus proprio arbitrio suo

a **B**: 324, 15f. b **B**: 324, 18.

[1] Catergian weist zum Vergleich auf Gregor v. Nazianz Hom. XXXVIII 10 (= XLV 6. Migne P. G. XXXVI Sp. 322 bezw. 629) hin, wo gleichfalls die vom göttlichen τεχνίτης der Welt hervorgebrachte ἐξ ἁπάντων εὐαρμοστία gerühmt wird.

[2] Der Herausgeber dieser Zeitschrift verweist auf die enge Berührung dieser Stelle mit AK VII 34 § 3 (*ed.* Funk I S. 426 Z. 21ff.): αὐτὴν δὲ τὴν θάλασσαν πῶς ἄν τις ἐκφράσειεν; ἥτις ἔρχεται μὲν ἀπὸ πελάγους μαινομένη, παλινδρομεῖ δὲ ἀπὸ ψάμμου τῇ σῇ προσταγῇ κωλυομένη.

[3] Catergian vergleicht aus Gregor v. Nazianz Hom. XXXII 8 (Migne P. G. XXXVI Sp. 184): εὐθυνόμενα καὶ περιπορευόμενα.

[4] Catergian vergleicht aus Gregor v. Nazianz Carm. l. II Historica sect. II Poëm. VII v. 216f. (Migne P. G. XXXVII Sp. 1568): Οὐδὲ γὰρ ὡς στυγέων τεῦξε βρότον, ἧς θεότητος/ Μάρτυρα καὶ μεδέοντα κάτω καὶ εὖχος Ἄνακτος und aus Hom. XXXVIII 11 (= XLV 7. Migne P. G. XXXVI Sp. 394 bezw. 632): βασιλέα τῶν ἐπὶ γῆς.

[5] Vgl. B (324, 19—27): ἀθανασίαν ζωῆς — — — ἐν τῇ τηρήσει τῶν ἐντολῶν ἐπαγγειλάμενος.

[6] Catergian zieht zum Vergleich Gregor v. Nazianz Hom. XXXVIII 12 (= XLV 8. Migne P. G. XXXVI Sp. 324 bezw. 633): τῆς ἐντολῆς ἐπελάθετο heran.

libero[1] et ab inimico alloquente ipsum per serpentem. Mortis et corruptibilitatis in aeternum causam factum sibi et indignum factum paradiso voluptatis (eum) reverti passus es εἰς τὴν γῆν ἐξ ἧς ἐλήφθη.[a] Quamvis paulisper pro ira minans admoneres,[2] benefice, tamen propter bonitatem tuam in regnum tuum coeleste et inexhaustum (eum) ἀνήγαγες.[b] Et quis ergo poterit verbo loqui de abundantia ineffabilis tuae erga nos benignitatis aut laudibus et canticis spiritualibus celebrare divinitatem tuam, quam adorant[3] ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, quam τὰ χερουβεὶμ attonita laudant et susurrant τὰ σεραφεὶμ trementia.[c] Quia cum attonitu et tremore velabant facies suas duabus alis, territa splendore[4] luminis potestatis tuae, et duabus alis volant cum multo timore, laudationes constitutas cum clamore complent, theologiâ mysticâ et vocibus ἀκαταπαύστοις[d] ad invicem vociferantur, simul cum nobis dicentia: *Alta voce:* triumphales laudationes βοῶντα, κεκραγότα καὶ λέγοντα.[e]

Populus: Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, Domine virtutum, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου.[f]

Sacerdos: Sanctus, sanctus, ἅγιος εἶ ὡς ἀληθῶς καὶ πανάγιος[g] et magnificus, tu καὶ ὁ μονογενής σου Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα[h] sanctitatis tuae, altissimus, omnipotens, nomen terribile, adoratio salutaris, altitudo admirabilis, magnitudo immensa, lux clarissima, sanctus magni nominis, perfector[5] magni consilii, qui fecisti τὸν ἄνθρωπον[i] in incorruptibilitatem, glorificatus in

a B: 325, 1. b C: 322, 11. c B: 323, 11—18. d B: 323, 24. e B: 323, 27. f B: 323, 29f. g B: 324, 8f. h C: 324, 8f. i B: 324, 14f.

18 πλήρης usw.] fehlt. 23f. lux clarissima usw.] lux clarissima sancta, magnum nomen perfector magni consilii.

[1] Nach Catergian griechisch: τῷ αὐτεξουσίῳ.

[2] Der Herausgeber dieser Zeitschrift verweist auf die nahe Berührung mit der Liturgie des VIII. Buches der AK (Brightman a. a. O. S. 17 Z. 11): χρόνῳ δὲ πρὸς ὀλίγον αὐτὸν κοιμίσας.

[3] Catergian vergleicht zu der folgenden Aufzählung der Engelchöre diejenige bei Gregor v. Nazianz Hom. XXVIII 31 (Migne P. G. XXXVI Sp. 72).

[4] Nach Catergian griechisch: ἔλλαμψις.

[5] Nach Catergian griechisch: τελειοποιός, was Gregor v. Nazianz vom Hl. Geiste gebrauche wie δημιουργός vom Sohne.

coelo et in terra, et pollicitus es incorruptibilitatem (te) ei redditurum esse novissimis saeculis. Expellens eum propter inoboedientiam ἐκ τοῦ παραδείσου[a] voluptatis, denuo eum labentem accepisti διὰ σπλάγχνα ἐλέους σου[b] admonens per legis lationem legitimam; apparuisti hominibus invisibiliter plenus gratiosae benignitatis; aucta maceria praevaricationis[1] multiplicavisti bonitatem tuam perpetuam; viros electos secundum tempora[2] beneficio iustificavisti; leges tulisti ad veritatem instruentes; ἀγγέλους misisti εἰς βοήθειαν;[c] prophetas idoneos fecisti ad accipiendum Spiritum sanctum, per quos ante praedicavisti τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι σωτηρίαν[d] mundi. Ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν[e] et omnis natura afflicta stimulo peccati in terram absque clementia deciderat, quando nec leges neque prophetae neque angeli neque alia creatura humanam hanc coniunctionem valerent corruptione et mortis potentia liberare, misisti Filium tuum, ut creaturam visitans innovaret. Qui missus a te in mundum[3] remansit in te semper indissolubilis et similiter Verbum expers principii essentiâ principio carente propter salutem universi initium oeconomiae sumpsit a sancta et Dei genitrice virgine Maria. Voluntarie accipiens sibique uniens carnem ab illa assumptam Verbum caeleste homo factum est in omnibus nostri instar praeter peccata, ut integre in omnibus peccantis corpus cum anima et ratione in se sine commixtione recreans vivificaret. Sicut enim primus Adam labens perfecte et non dimidio alienatus erat a gratia divina, ita et secundus homo unitus Verbo Dei

a **B**: 324, 29f. b **B**: 325, 28f. c **B**: 325, 18. d **B**: 325, 16f. e **B**: 325, 19f.

14 neque angeli usw.] neque angelus neque aliae creaturae.

[1] Nach Catergian griechisch: παράβασις.

[2] Nach Catergian griechisch: κατὰ χρόνους. Der Herausgeber dieser Zeitschrift verweist auf die Parallele B (325, 11f.): καθ' ἑκάστην γενεὰν καὶ γενεάν.

[3] Zu der folgenden Partie vergleicht Catergian aus den Werken Gregors v. Nazianz Hom. XXII 13, XXXII 5, XL 45, Ep. ad Cledonium I 3, II 4 (Migne P. G. XXXV Sp. 1145; XXXVI Sp. 180; 421; XXXVIII Sp. 177 bis 180; 197—202), indem er auf die Übereinstimmung hinweist, die bezüglich der abgelehnten Irrtümer, der Auffassungsweise und der Reihenfolge des Stoffes zwischen jenen Stellen und diesem liturgischen Text bestehe.

integre consedentem[1] Patri se praebuit non specie, et corpore suo omnia propter nos passus, nimirum famem, sitim, mortem, resurrectionem, vitam et immortalitatem generi hominum donavit. Quia fregit violentiam inferni (et) cunctis credentibus et veritatem cognoscentibus arma procreavit ad illum impavide subiciendum dando invictum hoc sanctum praesens mysterium. Nam ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ[a] voluit ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς[b] passiones ingredi, sumens divinis et immaculatis manibus suis panem et frangens gratias agendo dixit:

Alta voce: Λάβετε, φάγετε ex hoc. Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν διαδιδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.[c][2]

Populus: Amen.

Ὁμοίως[d] vinum sumens miscuit, benedixit ✠, gratias egit ἔδωκεν τοῖς electis αὐτοῦ μαθηταῖς εἰπών·[e]

Λάβετε πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες. Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ αἷμα τὸ τῆς καινῆς διαθήκης τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.[f]

Populus: Amen.

Sacerdos secreto: In hoc semper obsignavit praeceptum suum divinum et immutabile, quod ὁσάκις ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε,[g] ἄχρις οὗ ἂν ἔλθω.[h] Μεμνημένοι οὖν simus καὶ ἡμεῖς τῶν σωτηρίων αὐτοῦ παθημάτων, τοῦ ζωοποιοῦ σταυροῦ, τῆς τριημερίου ταφῆς, τῆς beatae ἀναστάσεως, τῆς divinae ἀνόδου, τῆς ἐκ δεξιῶν

a **B**: 327, 25 f. b **B**: 327, 26 f. c **b**: 66. d **B**: 328, 8. e **B**: 328, 11 ff. f **b**: 66. g **B**: 328, 20—23. h **b**: 67.

4 inferni (et)] + nobis. 13 Amen] + *Sacerdos alta voce:* 14 miscuit, benedixit] benedixit, miscuit.

[1] Griechisch: ὁμόθρονος, wie nach einer Bemerkung Catergians Gregor v. Nazianz Hom. VI (Migne P. G. XXXV Sp. 749) die Trinität nennt.

[2] Catergian hielt diese auf Luk. 22, 19 zurückgehende Verbindung des Auftrages: Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν schon mit der Einsetzung der Brotsgestalt für schlechthin unerhört in der Liturgie. Der Herausgeber dieser Zeitschrift weist darauf hin, daß der so merkwürdige Zug vielmehr, was er für höchst beachtenswert hält, in der Gregorios-Liturgie der Kopten (Renaudot *Liturg. or. collectio* I S. 30 bezw. 97 des Frankfurter Neudrucks) wiederkehrt.

σου, Pater, καθέδρας,[a] — *alta voce:* φοβεροῦ et ἐνδόξου δευτέρου readventus.[b] In omnibus laudamus.

Populus: In omnibus .....

Propterea ergo in omnibus convenit gratias emittere benig-
5 nitati tuae, qui delens chirographum delictorum nostrorum, ministros (nos) constituisti talis tremendi et ineffabilis mysterii et dignos fecisti nos, qui assistamus altari tuo sancto, οὐ διὰ τὰς δικαιοσύνας ἡμῶν· οὐ γὰρ ἐποιήσαμέν τι ἀγαθὸν ἐπὶ γῆς, ἀλλὰ[c] propter amorem tuum nobis unitum[1] hoc sacrificium tibi
10 offerri iussisti non ex sanguine animalium secundum vetus (testamentum). Neque enim sanguis hircorum et taurorum aut aliorum ratione carentium gentes rationales hominum valebat tyrannide inferni liberare, sed dixisti, ut tibi offerretur typus sanguinis Unigeniti tui rationalis et caelestis,[2] quem
15 ipse etiam iussu dato obsignavit.

Sacerdos: Et nunc procidentes rogamus te, Domine: transmitte τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον[d] ἐφ ἡμᾶς ✠ καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα[e] ✠, ut τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον[f] sanctificans ostendat corpus salutis Christi tui, τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο[g] ✠ sanguinem veniae
20 peccatorum ostendat Christi tui — *signat panem et calicem (et) ter adorat*[3] — et ἡμᾶς πάντας τοὺς ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου μετέχοντας[h] indissolubiliter uniat in amorem proximi, expellens a cogitationibus nostris omnes insidias inimici,

a **B**: 328, 27 — 329, 3. b **b**: 67. c **B**: 329, 16–19. d **b**: 67.
e **B**: 329, 29 ff. (= **C**: 329, 17; **b**: 67). f **B**: 330, 3. g **B**: 330, 7.
h **B**: 330, 11 ff.

2 readventus] յա̄, was auch յաշխարհ (= in mundum) sich auflösen ließe.
14 typus] mit roter Tinte geschrieben. 15 obsignavit] + *Diaconus:* Deum adoremus.

[1] միացեալ, was Catergian wegen seiner schweren Verständlichkeit nicht für richtig gehalten hätte, wenn ihm nicht andere Belege zugebote gestanden hätten. Das Verbum sei nämlich hier in dem Sinne von *imprimere, impressum esse* gebraucht, für den weitere Belege bei Catergian-Dashian *Die Liturgien bei den Armeniern* S. 230 Anmk. 36.

[2] Catergian vergleicht aus Gregor v. Nazianz Carm. l. I Theologica sect. I Poem. dogmat. V v. 70 f. (Migne P. G. XXXVII Sp. 429): Εἰς λογικὴν γάρ/ Σπεύδομεν οὐρανίην τε φύσιν.

[3] Catergian hält diese Rubrik, die jedenfalls keine bloße κεφαλοκλισία, sondern eine γονυκλισία vorsehe, für sehr bedeutungsvoll.

et ut perfectum templum sanctum in medio nostrum versetur et in nobis habitet, ne hoc manducare et bibere fiat nobis εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα,[a] sed in salutem spirituum et corporum et in veniam delictorum, ἵνα εὕρωμεν ἔλεον μετὰ τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων[b] die revelationis iusti iudicii, πατέρων, 5 πατριάρχων, ἀποστόλων, προφητῶν,[c] (cum) martyribus, episcopis, presbyteris, diaconis et cum universo clero ecclesiae tuae et omnibus laicis, viris et mulieribus defunctis. *Alta voce:*[1] Ἐξαιρέτως τῆς παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας .....[d] 10

Diaconus incensat et .....

Sacerdos secreto: Memento, Domine, et miserere et benedic nos memores chororum sanctorum tuorum et cum illis dignos fac domiciliis aeternis. Μνήσθητι, Κύριε,[e] et miserere et benedic τῶν hanc oblationem προσκομισάντων[f] et, pro quo offertur, et 15 redde eis pro fragilibus locum incorruptibilem quietis, ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ ἐπουράνια.[g] Μνήσθητι, Κύριε,[h] et miserere et benedic τῶν καρποφορούντων[i] ecclesiae tuae sanctae, quique eleomosynas in pauperes faciunt: auge in eos divitias regni tui. Et inprimis accedentes rogamus te pro pace et confirma- 20 tione totius mundi et τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας, ἣν περιεποιήσω τῷ αἵματι[j] ipsius Unigeniti tui. Indeficientem et inconcussam hanc concede cunctis in omnibus locis, sacerdotibus doctrinam salubrem et conversationem non ridiculam, regibus sapientiam orthodoxam, ut populos tuos cum iustitia et clementia iudi- 25 cent, populis oboedientiam cum timore Dei et docilitatem, schismaticis agnitionem rectae fidei, barbaris perceptionem

---

a **B**: 330, 17f. b **B**: 330, 21ff. c **b**: 70. d **B**: 330, 30 — 331, 2. e **B**: 332, 15. f **B**: 332, 16. g **B**: 332, 26. h **B**: 332, 19. i **B**: 332, 19f. j **B**: 332. 7f. bezw. 11f.

---

1 Die folgenden hier dem Priester in den Mund gelegten Worte unterbrechen hier den Zusammenhang des alten Gebetes. In der Tat werden sie in der bei Catergian folgenden Liturgie (S. 210 Z. 23ff. des vorletzten Jahrgangs dieser Zeitschrift) in erweiterter Gestalt dem Diakon vorbehalten. Catergian hält sie indessen in der Beschränkung auf die Mutter Gottes bereits für das 5. Jahrhundert für denkbar; auch die armenische Übersetzung trage einen ziemlich altertümlichen Charakter.

mansuetudinis,[1] populis, qui in orthodoxia sunt, praescientiam[2] et claritatem, aëribus bonam temperiem, frugibus abundantiam, infirmantibus ex variis morbis celerem sanitatem, iis, qui in dura servitute et in periculis mundi sunt, liberationem, iis, qui
5 in carceribus sunt, dimissionem, fidelibus firmitatem, infidelibus contritionem, virginibus temperantiam, matrimonio iunctis curam domus simul cum modestia, in mari periclitantibus spem salutis, quia omnia sensibilia et insensibilia, rationalia et irrationalia praecepto tuo obtemperant. Esto, Deus noster, τοῖς
10 πᾶσι τὰ πάντα, viduis protector, orphanis pater, senibus sustentaculum, iuvenibus admonitio, in maerore versantibus solatium,[3] cibus esurientibus et fons sitientibus, tranquillitas nobis afflictis, via errantibus, quia tu es via et veritas. Visita singulorum necessitates et dignos nos fac, qui pueri pacis videamur et
15 haeredes vocis divinae et beatae vocationis eius, qui ait: „Venite, benedicti mei, haereditate accipite regnum a constitutione mundi vobis paratum.“ Quo nos omnes digni simus — *alta voce:* — per gratiam et amorem erga homines Domini nostri et salvatoris nostri Jesu Christi, quocum etiam
20 tibi Patri simul cum vivificante et liberante Spiritu sancto convenit gloria, potestas et honor nunc et semper et in saecula saeculorum.

Populus: Amen.

Et sit misericordia magni Dei et salvatoris nostri Jesu
25 Christi cum omnibus vobis.

Populus: Et cum spiritu tuo.

Diaconus: Unanimiter adorando laudem et gloriam sursum mittamus in excelsa sanctissimae Trinitati, populi fideles, propter hanc, quae super hoc altari sancto (est), oblationem
30 caelestem et ineffabilem, quam nobis in salutem Pater gloriae pro sua misericordia donavit.

---

23 *Populus:* Amen] fehlt. 24f. Et sit — vobis] auf dem Rande.

---

[1] Nach Catergian ein lokaler Notschrei, darin begründet, daß Pontus, Klein-Armenien und andere benachbarte Provinzen sehr oft den Angriffen der Barbaren ausgesetzt waren.

[2] Nach Catergian griechisch: πρόγνωσις.

[3] Catergian vergleicht aus Gregor v. Nazianz Hom. XL 18 (Migne P. G. XXXVI Sp. 381): ἀθύμων τὴν παραμυθίαν.

Imploremus cum fide indubia[1] ab amore[2] erga homines, ut concedat pacem inconcussam ecclesiae suae et conservet (eam) cum firmitate in laudem nominis sui et tribuat nobis, ut episcopus noster in longitudinem dierum cum sanctitate et iustitia pascat populum suum, quem redemit pretioso sanguine suo.

Et iterum pro spiritibus eorum, qui obdormierunt, deprecemur largitorem Spiritum sanctum, qui paracletus est omnium fidelium, ut concedat spiritibus eorum, qui obdormierunt, sortem et portionem in splendidis tentoriis caelestibus, in ea, quae sursum est, Jerusalem, et nos gratia misericordiae suae vivificet omnipotens Dominus Deus noster.

Populus: Vivifica Domine.

Sacerdos secreto dicit:[3] Innova nos, Deus noster, qui innovator es creaturarum tuarum, propter praesentiam Verbi tui, Jesu Christi, salvatoris nostri, et per virtutem Spiritus sancti totamque nostram naturam novo fermento involvens dispone (et) fermenta (eam) hoc sacro fermento[4] ad vitam incorrup-

---

[1] Catergian vergleicht Kyrillos v. Jerusalem Katech. myst. V 20 (Migne P. G. XXXIII Sp. 1124): τῇ ἀνευδοιάστῳ πίστει.

[2] *ի մարդասիրութենէն*, wofür Catergian zu lesen vorschlägt: *ի մարդասիրէն Քրիստոսէ* (ab amatore hominum Christo) oder *ի մարդասիրութենէն Քրիստոսի* (a Christi erga homines amore), da diese dreigliedrige συναπτή so an die Trinität gerichtet werde, daß an jede einzelne Person eine Bitte adressiert ist.

[3] Catergian hält es für zweifellos, daß bereits Gregor v. Nyssa von wesentlich diesem Gebet abhängig sei, wenn er in seinem Λόγος κατηχητικός 37 (Migne P. G. XLV Sp. 93) folgende Betrachtung anstellt: οὕτω τοῦ διαλύοντος τὴν φύσιν ἡμῶν ἀπογευσάμενοι πάλιν ἀναγκαῖον ὡς καὶ τοῦ συνάγοντος τὸ διαλελυμένον ἐπεδεήθημεν — — — Τί οὖν ἐστι τοῦτο; Οὐδὲν ἕτερον ἢ ἐκεῖνο τὸ σῶμα, ὃ τοῦ τε θανάτου κρεῖττον ἐδείχθη καὶ τῆς ζωῆς ἡμῶν κατήρξατο. Καθάπερ γὰρ μικρὰ ζύμη, καθώς φησιν ὁ Ἀπόστολος, ὅλον τὸ φύραμα πρὸς ἑαυτὴν συνεξομοιοῖ, οὕτως τὸ θανατισθὲν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ σῶμα ἐν τῷ ἡμετέρῳ γενόμενον ὅλον πρὸς ἑαυτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν.

[4] Catergian verweist auf den Gebrauch, den Gregor v. Nazianz von dem Begriffe „neuer Sauerteig" mit bezug auf die Incarnation Ep. ad Cledonium I (Migne P. G. XXXVII Sp. 185) gegen die Apollinaristen macht. Mit Recht betont er, daß der Ausdruck hier mit dem Gebrauch von gesäuertem oder ungesäuertem Brote als *materia sacramenti* nichts zu tun hat, wofür er sich auch auf den bekannten römischen Gebrauch von „*fermentum*" zur Bezeichnung der „*per titulos*" geschickten Eucharistie der Papstmesse berufen kann.

tibilem donumque adoptionis in nobis immaculatum conserva, benefice Domine, quam nec sanguinis neque carnis aut viri voluntas genuit, sed Unigenitus tuus per aquam et Spiritum sanctum novos filios (nos) secundum spiritum effecit. Pater
5 igitur Unigeniti unici[1] — *alta voce dicit sacerdos* — concede nobis etiam, ut voce fiduciali aperiamus os nostrum, appellemus te et dicamus:

Incipiunt dicere: Pater noster, qui es in coelis, santificetur.....

10 *Sacerdos:* Quia tuum est regnum et potestas et gloria in saecula. Pax ✠ cum omnibus.

Diaconus: Deum adoremus.

Populus: Coram te, Domine.

Diaconus: Attendamus.

15 *Sacerdos elevat et dicit:* Sancta sanctis conveniunt.

Populus: Pater sanctus, Filius sanctus, Spiritus sanctus. Laudatio Patri et Filio et Spiritui sancto nunc.....

Sacerdos: Laudamus adventum tuum vivificantem et sanctum, unigenite Fili Dei, Dominus noster et salvator, Jesu Christe,

---

13 Coram te, Domine] + *Sacerdos dicit secreto*: Corpus tuum incorruptibile hoc sit nobis in vitam et sanguis tuus in remissionem peccatorum. Pro felle, quo te potaverunt pro nobis, auferatur a nobis fel inimici. Pro aceto, quod gustavisti pro nobis, infirmitas nostra fortificetur; et pro sputis, quae accepisti pro nobis, accipiamus nos immortalitatis rorem. Pro plaga arundinis, qua percussus es pro nobis, accipiamus nos vitam perfectam; et pro corona spinea, quum tibi imposuerunt pro nobis, accipiamus nos coronam non marcescentem amoris tui; et pro eo, quod sindone involveris pro nobis, per virtutem tuam muniamur; et pro eo, quod sepultus es in novo monumento, accipiamus nos rursus novum aeternum, quod a te fuit; et pro resurrectione tua a mortuis, nobis quoque sit in vitam resurrectio et in sancto iudicio tuo stemus coram te et gratias agendo glorificemus te cum Patre et Spiritu sancto nunc..... *Alta voce:* Per Christum Jesum Dominum nostrum, cum quo te Spiritum sanctum et Patrem omnipotentem decet gloria, potestas et honor..... Es ist dies abgesehen von der doxologischen Klausel ein in den Handschriften sehr oft unter dem Namen des hl. Apostels Thomas überliefertes Lied. 16 nunc] + *Sacerdos:* Benedictus Pater sanctus; benedictus Filius sanctus; benedictus Spiritus sanctus. Glorificatio Patri et Filio et Spiritui sancto nunc et...., ein Stück der gewöhnlichen Liturgie (= Brightman *Liturgics* S. 448 Z. 6—12).

---

[1] Catergian verweist auf Gregor v. Nazianz Hom. XXV 16 (Migne P. G. XXXV Sp. 1221): ἀληθῶς πατέρα τὸν πατέρα καὶ πολύ γε τῶν παρ' ἡμῖν ἀληθέστερον, ὅτι μόνως, ἰδιατρόπως γὰρ καὶ οὐχ ὡς τὰ σώματα, καὶ μόνος, οὐ γὰρ μετὰ συζυγίας· καὶ μόνου, μονογενοῦς γὰρ usw.

et imploramus: Quidquid voluntarie et involuntarie peccavimus, indulge et dimitte nobis intercessione et gratia sancti corporis tui et sanguinis tui. Quia hic est panis vivens de coelo descendens, de quo dixisti: „Caro mea est, quam ego dabo pro mundi vita. Caro enim mea vere est cibus et sanguis meus verus potus; qui manducat meam carnem et bibit sanguinem meum, habitabit in me et ego in illo, et sicut me misit Pater vivens et ego vivens sum propter Patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me.“ Sane hic est panis vivens, qui de coelo descendit, per quem habemus vitam divinam et consortium naturae[1] cum te, Domine noster et salvator noster Jesu Christe. Per hunc placeat nobis voluntas miscricordiae tuae, ut digne eo absque macula ad beneplacitum tuum efficiamur et gaudeamus et laetemur die adventus tui, quo exsultabunt omnes electi tui, cum regnum tuum tremendum a coelo apparebit et reddes supermundanam salutem omnibus desideratis tuis in vita tua fine carente et inenarrabili et manifestabitur gloria nostra in te credentium, Christe Deus noster, per sanctum corpus et sanguinem tuum. Tu enim es Deus aeternus et rex potens et te decet gloria, potestas 20 et honor nunc et semper . . . . .

Diaconus: Christus sacrificatur et distribuitur in medio nostrum. Alleluia!

Sacerdos distribuit corpus salutare et partem aliquam delabi facit in calicem sanguinis dicens: Plenitudo Spiritus 25

21 et semper] + *Sacerdos alta voce:* Sanctum corpus et sanguinem Domini nostri et salvatoris Jesu Christi in sanctitate gustemus, qui descendit et distribuitur in medio nostri. Vita est et resurrectio, remissio et indulgentia peccatorum. Psalmos dicite Domino Deo nostro. Psalmos dicite coelesti regi nostro immortali, qui sedet super currum cherubicum. *Idem mysterium est hic atque (in liturgia) sancti Athanasii. Sacerdos et diaconus et chorus:* Christus sacrificatur . . . . . Alleluia, wiederum Stücke der gewöhnlichen Liturgie (= Brightman a. a. O. S. 499 Z. 4—11 bezw. Z. 27 ff.).

[1] Griechisch: das häufig von Gregor v. Nazianz gebrauchte συμφυία, wie Catergian bemerkt, der zum Vergleich ferner Hom. IV 52 (Migne P. G. XXXV Sp. 577) heranzieht: τῆς ἀναιμάκτου θυσίας ἀποκαθαίρων δι' ἧς ἡμεῖς Χριστῷ κοινωνοῦμεν.

sancti . . . . . *Ante communionem sacerdos dicat:* Cum fide gusto corpus Christi vivificans et operans salutem in remissionem peccatorum meorum, *et accedens calici:* Cum fide gusto sanctum et purificantem sanguinem Christi in remissionem pecca-
5 torum meorum.

Et sacerdos distribuit iis, qui cum eo sunt. Et deinde, quando distribuit, labiis madidis digitum manus dexterae attingit et signat sensus suos, caput suum et pectus suum.[1]

1 Spiritus sancti] + Dominus Deus principio carens et ineffabilis, magnus et potens, clemens et misericors, benignus, benefaciens, patiens, iniuriae immemor, piissimus et benefaciens, intercessione sanctae et immaculatae parentis tuae et deprecatione omnium sanctorum et propter magnum et terribile hoc mysterium, quod coram te (positum est), tu clemens esto spiritibus eorum, qui obdormierunt, in quo(rum) nomine hoc sacrificium offerimus. Tribue illis requiem et constitue et illumina eos cum sanctis tuis in regno tuo coelorum. Et parentum meorum miserere et constitue (illos) cum sanctis tuis in regno tuo. Et omnes fideles tuos conserva et libera a laqueis diabolicis; da eis semper cognoscere te et facere voluntatem tuam et timere et tremere sanctissimum nomen tuum. Et ecclesiam tuam firmam et inconcussam conserva usque ad readventum tuum. Et qui se ipsos orationibus nostris commendaverunt, imple desideria deprecationis in bonum iuxta voluntatem tuam. Et omnibus, qui mala cogitant et loquuntur et faciunt in nos, des veniam iis et bona redde eis propter effusionem sanguinis tui. Et servi tui qui, operam dant, ut bonum faciant, tu reddas illis pro eo secundum misericordiam tuam magnam et largam. Et ego, piissime Domine mi, multis peccatis a iuventute obrutus sto coram te (et) audeo accedere terribili huic mysterio tuo. Ne aestimes mihi hoc in condemnationem, sed in sanctitatem et in remissionem peccatorum meorum. Per hoc concede mihi, Domine, pervenire ad dona tua ineffabilia, quae pollicitus es eo, quod „qui manducat et bibit corpus et sanguinem meum, habitabit in me et ego in illo". Et per illud rogamus te, Domine, ut hoc mysterium etiam sensus meos sanctos et liberos faciat ab omni malo. Et ego nescio salutem animae meae et voluntatem tuam, sed quidquid voluntas tua est et animae meae saluti, id dona mihi omni tempore. Et ego indignus non sum aptus ad laudandum te et glorificandum neque omnes creaturae coelestes aut terrestres aptae sunt iuxta dignitatem tuam, sed sicut decet magnitudinem tuam, tibi (sit) honor et laus in omnibus. Qui denominavisti nos secundum denominationem Unigeniti tui et illuminavisti baptismo spiritualis piscinae, dignos fac nos, qui sancta haec mysteria suscipiamus in remissionem peccatorum.

[1] Catergian verbreitet sich sehr ausführlich über diese alte Rubrik, welche unter so vielen nur unserer Liturgie noch bekannt ist. In den in ihrem ersten Teile genannten „qui cum eo sunt" möchte er nicht nur Diakone, sondern auch konzelebrierende Priester erblicken, obgleich er zugibt, daß der Satz uns zu einer solchen Erklärung nicht gerade zwingt. Der zweite Teil der Rubrik bezieht sich auf eine sehr alte, im ganzen Orient verbreitet gewesene Sitte, die bereits Kyrillos v. Jerusalem Katech. Myst. V 22 (Migne P G. XXXIII Sp. 1125) fast mit denselben Worten beschreibt, die unsere Rubrik gebraucht: ἔτι δὲ τῆς νοτίδος ἐνούσης τοῖς χείλεσί

Diaconus: Et etiam cum fide . . . . .

Sacerdos: Gratias agimus tibi, Domine Deus, Pater Domini nostri Jesu Christi, qui dignos nos fecisti donis tuis coelestibus, communione (scilicet) corporis et sanguinis Unigeniti tui, Domini nostri et salvatoris Jesu Christi. Imploro te, 5 Domine, ne fiant haec nobis in condemnationem propter peccata nostra, sed in puritatem cogitationum nostrorum et in complementum omnium operum virtutis, ut purificantia haec animam meam, spiritum et corpus meum praeparent, quo sint templum habitationis Spiritus sancti, ad inveniendam miseri- 10 cordiam ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ βήματος[a] in consortium sanctorum in Christo Jesu Domino nostro, quocum te Patrem et Spiritum sanctum decent gloria, potestas et honor nunc et semper . . . . . Pax omnibus.

Diaconus: Deum adoremus. 15

Populus: Coram te Domine.

Sacerdos dicit hanc orationem in medio ecclesiae: Gratias tibi agentes, Domine benfice, deprecamur, ut omni tempore dignos (nos) facias cum confidentia cordis hac communione usque ad terminum vitae nostrae consummationemque nostram 20 signes recta confessione, dando nobis finem christianum, ut servatis in hac vita praeceptis tuis et in adventu tuo secundo in gloria Patris et cum omnibus angelis rapiamur in nubibus obviam tibi in aëribus cum omnibus sanctis tuis, stemus in dexteris tuis et haeredes simus regni tui a constitutione 25 mundi sanctis tuis praeparati et gratias agendo glorificemus

---

a **B**: 343, 3f.

---

2 *Sacerdos*] fehlt.

σου, χερσὶν ἐπαφώμενος καὶ ὀφθαλμοὺς καὶ μέτωπον καὶ τὰ λοιπὰ ἁγίαζε αἰσθητήρια. Auch Gregor v. Nazianz erwähnt dieselbe mehrfach, so Hom. I 3, XVI 11, XLV 15 (Migne P. G. XXXV Sp. 948f., XXXVI Sp. 644). Anzuspielen scheint auf den alten Brauch auch noch eine Stelle eines in der heutigen armenischen Liturgie unmittelbar vor der Kommunion stehenden Gebetes (Brightman a. a. O.S. 451 Z. 10—14).

Patrem et Filium et Spiritum sanctum nunc et semper et in saecula . . . . .

Sacerdos signat populum: Plenitudo legis . . . . . *Et dimittuntur in pace.*

---

3 in saecula] + Sit nomen Domini benedictum ex hoc nunc et usque in saeculum! 4 Plenitudo legis] + et prophetarum tu es Christe Deus noster, qui adimplevisti Domini (!) paternam oeconomiam tuam. Adimple nos quoque Spiritu tuo sancto (= Brightman a. a. O. S. 456 Z. 2 ff.).

Une lettre de Sévère d'Antioche à la diaconesse Anastasie.

Publiée et traduite par le

Prof. Marius Chaîne S. J.

Le texte copte de la lettre que nous publions, n'est pas l'unique version existante de ce document. Il s'en trouve également une autre en syriaque, qui comme la première est demeurée inédite jusqu'à ce jour.[1] La teneur de ces deux versions est la même; leur contenu est semblable; aucun détail de l'une qui ne se trouve dans l'autre; la langue seule fait leur différence.

Pour apprécier son authenticité, le fait de son attribution à Sévère d'Antioche par ces deux versions, est l'unique argument positif que nous puissions apporter. Rien en dehors d'elles, ne nous fournit de preuves péremptoires. Malgré la fragilité que ce fondement peut paraître avoir pour certains, le problème d'exégèse qui fait l'objet de cette lettre, on en conviendra, ne répugne pas au caractère de celui à qui elle est attribuée. La question disputée qu'elle renferme, appartient à son époque et tout en elle milite en faveur de la vraisemblance de l'attribution. Sans préjuger ce que des recherches subséquentes pourront nous révéler à cet égard, révoquer en doute dès maintenant son authenticité, nous semblerait tout à fait arbitraire.

Ce nouveau document apporté à la liste des œuvres de Sévère d'Antioche, ne contient rien qui nous fasse mieux saisir la physionomie ou la doctrine du célèbre patriarche. La manière didactique que nous révèle cette lettre à la diaconesse Anastasie, la méthode lucide qui la caractérise, nous étaient déjà connues. D'autre part, en aucun passage, elle ne touche à ce qui passiona, par dessus tout, ce grand coryphée du monophysisme. Nous n'y relevons aucune allusion aux disputes sur le dogme fondamental, qui agitèrent de son temps la chrétienté. Toutefois, si ce document ne vient pas jeter un nouveau jour, qui nous permette de connaître plus à fond que par le passé, le grand

[1] Le texte syriaque de la présente lettre, a été signalé par Land, *Anecdota syriaca,* t. I, pp. 34—35. Elle est citée dans Wright, *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum.* t. II, p. 791. ms. 795, 12a. Elle débute comme dans le copte: ܡܛܠ ܕܡܢ ܐܦܝܣܐ ܕܪܘܚܢܝܘܬܐ ܡܬܚܫܚܐ ܐܠܗܝܬ: ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܝܢ ܗܝ ܕܒܥܘܬܐ ܘܡܫܐܠܬܐ ܕܫܐܠܬܝ ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ ܡܬܒܥܝܐ ܕܩܕܡܝܐ ܢܦܫܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܡܬܝܗܒܢ ܐܠܗܝܬ.

docteur de l'Eglise jacobite, il n'en demeure pas moins intéressant pour nous, à raison du sujet qu'il traite. Il est intimement lié à l'histoire d'un ouvrage célèbre, le Protévangile de Jacques, qui tint une large place dans la littérature apocryphe des premiers siècles.

A propos d'une explication demandée par la diaconesse Anastasie, sur le verset 35 du chapitre 23 de l'évangile de Saint Matthieu, Sévère d'Antioche saisit l'occasion de faire une leçon d'exégèse historique sur le personnage de Zacharie dont il est parlé en cet endroit. Ce dernier martyr de l'impiété reprochée aux Juifs par Notre Seigneur, faisait déjà l'objet de diverses identifications. Les avis étaient partagés entre les commentateurs de l'Ecriture. Trois personnages du nom de Zacharie, étaient proposés pour le représenter. C'étaient: celui dont il est parlé au livre II des Paralipomènes, chapitre 24, verset 20, qui fut lapidé, sous le roi Josias, *in atrio Domini*; le onzième des douze pètits prophètes, enfin le père de Jean Baptiste le précurseur.[1]

Saint Jérôme, dans son commentaire sur Saint Matthieu, les cite tous trois, en examinant leurs titres; il se décide en faveur du premier, celui du livre des Paralipomènes.[2] Sévère d'Antioche étudiant à son tour les trois mêmes personnages, opte pour le dernier, l'époux d'Elisabeth, père de Jean Baptiste.[3]

Cette opinion de Sévère, était la plus communément reçue en Orient. Outre le témoignage de Saint Grégoire de Nysse, apporté par l'auteur de la lettre à Anastasie, nous pourrions ajouter celui d'Origène, d'Epiphane de Chypre, d'Eustathe d'Antioche, d'Euthyme, de Théophylacte, de Saint Basile.[4] C'est celle qui a reçu la consécration de la tradition, en méritant d'être insérée dans le Protévangile de Jacques, et la vogue que cet ouvrage obtint en Orient durant de longs siècles, nous dit la popularité des récits qu'il renferme.

Cet apocryphe était-il achevé tel qu'il nous est parvenu, sous sa forme actuelle, à l'époque où écrivait Sévère? Nous ne pensons pas que la présente lettre puisse nous fournir une réponse péremptoire à ce sujet. Sévère ne le cite point et n'y fait aucune allusion. Il y avait cependant pour lui, une double raison d'en parler. Son opinion, en effet, concernant le père du précurseur s'y trouve confirmée, et les

[1] Outre ces trois personnages, il en est un quatrième qu'on a cité quelquefois; c'est Zacharie fils de Baruch, dont il est parlé dans Josèphe: *De bello judaico, IV, 5, 4.* Celui qui est cité par le prophète Isaïe 8, 2, a souvent été identifié avec celui des Paralipomènes.

[2] *S. Matth. Lib. 4. Comment. in cap. 23.*

[3] Le onzième des petits prophètes n'est proposé par aucun exégète. Josèphe n'entre dans aucune discussion, le Talmud est d'un autre avis que Josèphe. Cf. *Sanhed. fol. 96, 2.*

[4] Cf. Origène, *P. G.* XIII, 1631. Epiphane de Chypre, *P. G.* XLI, 350. Eustathe d'Antioche, *P. G.* XVIII, 775. Saint Grégoire de Nysse, *P. G.* XLVI, 1136.

motifs, d'autre part, qu'il apporte pour expliquer le meurtre de Zacharie, diffèrent totalement de ceux allégués par l'apocryphe. Le Protévangile attribue ce meurtre à la disparition du fils d'Elisabeth, dont le père refuse de faire connaître la retraite; Sévère donne pour cause les prophéties de Zacharie sur le Sauveur et la Vierge.[1]

Le patriarche d'Antioche trouvait donc, dans le Protévangile, une confirmation pour une partie de sa thèse et une contradiction pour l'autre partie. L'une comme l'autre eût, ce semble, motivé la citation de l'apocryphe. Son argumentation, qui paraît vouloir être complète en la matière, l'exigeait. Saint Jérôme examinant la même question que Sévère, parle expressément de récits apocryphes qu'il rejette: „*Alii Zachariam patrem Joannis intelligi volunt, ex quibusdam apocryphorum somniis approbantes, quod propterea occisus sit, quia salvatoris praedicaverit adventum*". C'est une allusion à des récits analogues à celui de la lettre à Anastasie, à ceux du Protévangile. Sévère n'en dit mot; la raison de ce silence nous échappe. Nous ne pouvons qu'enregistrer le fait, sans en pouvoir déterminer la cause. Toutes les explications qu'on pourrait apporter sont possibles, y compris celle de l'ignorance, dans l'hypothèse de l'achèvement du Protévangile à cette époque.

Cependant, si la date de l'achèvement du Protévangile ne peut être éclairée par la lettre à Anastasie, au moins l'histoire de sa composition en reçoit quelque lumière. L'exégèse du patriarche d'Antioche, adoptée par tous les auteurs que nous avons cités plus haut, nous offre un spécimen d'une des versions qui circulèrent jadis en Orient sur la mort de Zacharie, dont le récit constitua le dernier épisode de l'apocryphe de Jacques.

---

[1] Dans les différents récits que nous possédons de la mort de Zacharie, les raisons alléguées pour expliquer ce meurtre ne sont pas uniformes. Origène, *P. G.* XIII, 1631, Eustathe d'Antioche, *P. G.* XVIII, 775, apportent les mêmes motifs que Sévère.

Selon le Protévangile ce fut le refus opposé par Zacharie de livrer son fils Jean.

Le Synaxaire copto-abyssin suit ce dernier, il donne aussi une autre raison. Zacharie ayant conduit Jean au temple et l'ayant placé à l'endroit où l'ange lui était apparu, ce même ange enleva Jean. Ce que voyant, Hérode fit mettre à mort le père. Nous ne possédons du Protévangile copte que quelques fragments de la fin. C'est la même rédaction que celle du texte grec. Cf. Leipoldt, *Zeitschrift für die NTestamentliche Wissenschaft, 1905;* fasc. 1. p. 106. F. Robinson, *Coptic apocryphal Gospels. Texts and Studies.* t. IV. fasc. 2. Cambridge, 1896.

Saint Epiphane de Chypre rapporte la légende suivante qui courait parmi les gnostiques de son temps. Dans la vision qu'eut Zacharie dans le temple, il aperçut un homme a tête d'âne. Comme il voulait le dire, la vision le rendit muet. Ayant recouvré la parole, il tenta dans la suite de le raconter et il fut tué. Cf. *P. G.* XLI, 350—351. *Adversus haereses, XXVI.*

La date la plus tardive de l'apparition de ce dernier, est fixée par certains historiens au Ve siècle.[1] C'est la limite extrême, et il ne peut s'agir, à pareille époque, que de sa rédaction définitive. Comme bien d'autres compositions de ce genre, cet ouvrage dut, en effet, subir maints remaniements avant de revêtir la forme sous laquelle il nous est parvenu. Longtemps sans doute, ce roman religieux se propagea en des recensions diverses et longtemps plusieurs légendes, en particulier, durent être proposées touchant sa finale et son dénouement.

Le grand prêtre Zacharie occupant une place spéciale dans le Protévangile et y étant un des principaux acteurs, il convenait que son histoire fût menée jusqu'au terme, l'ensemble de l'apocryphe le demandait. L'opinion de Sévère, partagée par les autres auteurs orientaux, offrait cette histoire. Ce fut la cause de sa fortune et celle du rejet de l'opinion de Saint Jérôme.

Toutefois, l'exposé de Sévère, semble-t-il, ne satisfaisait pas à toutes les exigences. Les raisons du meurtre de Zacharie qu'il apportait, ne répondait pas à tout ce que la curiosité populaire souhaitait savoir sur l'ensemble de cet épisode. Jean Baptiste, le précurseur, devait avoir son rôle à côté de son père. Zacharie, d'après Sévère n'en avait point parlé. Hérode l'avait fait mettre à mort parce qu'il avait proclamé la pureté de la Vierge Mère et annoncé la royauté du Sauveur. Aussi, ces assertions alléguées comme motifs de son exécution, furentelles délaissées et une nouvelle source qui nous est inconnue fut mise à contribution. Zacharie, selon le Protévangile, refusa de faire connaître la retraite de Jean Baptiste au roi persécuteur; ce fut pour défendre son fils que le père versa son sang.

Cette raison de la fin du grand prêtre, dans l'apocryphe de Jacques, s'harmonise complètement avec le récit du massacre des enfants de Bethléem, placé immédiatement avant celui de la mort de Zacharie. De plus, satisfaction est donnée à la curiosité, sur le sort de tous les personnages de la narration et la note à la fois tragique et pathétique, qui se mêle à ce dénouement, complète l'histoire, qui comme nous le disions plus haut, est de la sorte conduite jusqu'au terme. Mais, notons-le, cette explication n'est que pure conjecture de notre part et nous ne la proposons que comme telle. Elle ne découle pas nécessairement de la lettre de Sévère d'Antioche; nous ne retenons de cette dernière que l'opinion qu'elle veut propager concernant Zacharie, dans la mesure où l'a acceptée le Protévangile. Cette opinion nous représente un des monuments de la tradition, où l'apocryphe est allé puiser, et à ce titre elle est précieuse pour l'histoire.

---

[1] Cf. Hennecke, *Handbuch zu den NTestamentlichen Apocryphen. Tubingue, 1904. pp. 48—52.*

Sévère, néanmoins, écrivant à une personne qui marche dans la voie de la piété et de l'ascèse, ne veut pas se montrer simple historien. Il termine sa lettre par une exhortation morale tirée du passage de l'Ecriture qu'il explique. Après une longue apostrophe adressée au martyr des Juifs, il conclut en excitant son lecteur à un redoublement de charité vis à vis du prochain et de Dieu. C'est au fond ce qu'il se proposait, comme il le dit au début de sa lettre: „recueillir les richesses contenues dans les Écritures inspirées de Dieu" et „en retirer consolation et joie spirituelle."

(Fol. 243 R°.) Ⲟⲙⲟⲓⲱⲥ ⲟⲩⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲓⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲏⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ
ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲁⲛⲧⲓⲟⲭⲓⲁ ⲁⲃⲃⲁ ⲥⲉⲩⲏⲣⲟⲥ ⲉϥⲥϧⲏⲧⲥ
ϣⲁ ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ϫⲉ ⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲁ ϯⲇⲓⲁⲕⲱⲛ ⲉϥⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩ-
ⲓⲛ ⲛ̅ϯⲡⲁⲣⲁⲃⲟⲗⲏ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲏⲉⲧⲁⲡⲓⲥⲱⲧⲏⲣ
ϫⲟϥ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ϫⲉ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̅ⲧⲉϥⲓ ⲉϫⲉⲛⲑⲏⲛⲟⲩ ⲛ̅ϫⲉ ⲥⲛⲟϥ 5
ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛ̅ⲑⲙⲏⲓ ⲉⲧⲁⲩⲫⲟⲛϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲡⲥⲛⲟϥ ⲛ̅ⲁⲃⲉⲗ
ⲡⲓⲑⲙⲏⲓ ϣⲁ ⲡⲥⲛⲟϥ ⲛ̅ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛ̅ⲃⲁⲣⲁⲭⲓⲁⲥ ⲫⲏⲉⲧⲁⲣⲉ-
ⲧⲉⲛϧⲟⲑⲃⲉϥ ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲙⲁⲛ̅ⲉⲣϣⲱⲟⲩϣⲓ. Ϧⲉⲛ ⲟⲩϩⲓ-
ⲣⲏⲛⲏ ⲛ̅ⲧⲉ ⲫ̅ϯ ⲁⲙⲏⲛ.

Ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲉⲣⲉⲙⲟϣⲓ ϧⲉⲛ ⲫⲙⲱⲓⲧ ⲛ̅ⲧⲉ ϯⲙⲉⲑⲙⲏⲓ ⲉⲧⲉ ϯⲁⲥⲕⲩⲥⲓⲥ 10
ⲧⲉ ⲛⲉⲙ ⲡⲓϫⲓⲛⲱⲛϧ ⲛ̅ⲧⲉ ϯⲙⲉⲧⲙⲟⲩⲛⲁⲕⲟⲥ ⲧⲉ ⲉⲣⲙⲉⲗⲉⲧⲁⲛ ϧⲉⲛ
ⲛⲓⲛⲟⲏⲙⲁ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲓⲅⲣⲁⲫⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̅ⲛⲓϥⲓ ⲛ̅ⲧⲉ ⲫ̅ϯ ⲉⲣⲉⲑⲱⲟⲩϯ
ⲛⲉⲉϧⲟⲩⲛ ⲛ̅ϯⲙⲉⲧⲣⲁⲙⲁⲟ ϯⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ϧⲏⲧⲟⲩ ⲡⲓϩⲱⲃ ⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ
ϫⲉ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡϫⲓⲛⲕⲱϯ ⲑⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉⲫ̅ϯ ⲙⲉⲓ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲉ̀ϯ ⲛⲏⲓ ϩⲱ ⲛ̅ⲟⲩ-
ⲙⲉⲧⲁⲧⲉⲙ= (Fol. 243 V°.) ⲕⲁϩⲛ̅ϩⲏⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲥⲟⲃϯ ⲙ̅ⲙⲟⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲑ- 15
ⲙⲏⲓ ⲉⲑⲣⲓⲟⲩⲛⲟϥ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲛⲟⲏⲙⲁ ⲙ̅ⲡⲛ̅ⲁⲧⲓⲕⲟⲛ. Ⲉⲧⲁⲣⲉⲁⲓⲧ ⲅⲁⲣ ⲛⲉ
ⲙ̅ⲡϣⲁ ⲛ̅ϣⲉⲛⲧ ⲙ̅ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲉ̀ⲟⲩⲟⲛϩϥ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛ̅ϫⲉ ⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ϩⲓⲧⲉⲛ ϯⲡⲁⲣⲁⲃⲟⲗⲏ ⲉⲧⲉⲙ-
ⲙⲁⲩ ⲑⲁⲓ ⲉⲧⲁⲓⲙⲁⲧⲑⲉⲟⲥ ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲥⲧⲏⲥ ⲉⲣ ⲡⲉⲥⲙⲉⲩⲓ ⲙ̅ⲡⲁⲓⲣⲏϯ.
Ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ϯϩⲓ ⲛ̅ⲧⲟⲧ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲣⲱⲟⲩⲧϥ ⲛ̅ϩⲏⲧ ⲉ̀ⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲉⲉⲃⲟⲗ 20
ⲛ̅ⲛⲏⲉⲧⲁⲣⲉⲕⲱϯ ⲛ̅ⲥⲱⲟⲩ.

Ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓⲍⲏⲧⲏⲙⲁ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲥⲁϫⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲁⲡⲓⲥⲱⲧⲏⲣ ϫⲟϥ ⲛⲁϩ-
ⲣⲉⲛ ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ϫⲉ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̅ⲧⲉϥⲓ ⲉϫⲉⲛⲑⲏⲛⲟⲩ ⲛ̅ϫⲉ ⲥⲛⲟϥ ⲛⲓⲃⲉⲛ

Aujourd'hui encore, ce résultat d'édification peut être atteint, mais pour ce qui est de son opinion concernant le père du précurseur, elle est actuellement abandonnée par la plupart des exégètes modernes; on s'accorde généralement à voir dans le personnage de Zacharie cité par Notre Seigneur, celui-là même qu'y avait vu Saint Jérôme.

Notre texte copte, manifestement tributaire d'un texte grec, est rédigé dans une langue à la fois claire et correcte. Il est tiré du ms. 62 de la Bibliothèque Vaticane, fol. 243—252; l'examen paléographique semble le faire remonter aux environs du Xe siècle.

[Fol. 243 R°] Autre épître du saint patriarche et archevêque d'Antioche, abba Sévère, écrite à une vierge vénérable, Anastasie la diaconesse, pour expliquer l'assertion contenue dans l'évangile qu'y prononce le Sauveur: «Afin que retombe sur
5 vous, tout le sang innocent qui a été répandu sur la terre, depuis le sang d'Abel le juste jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez tué entre le temple et l'autel.»[1] Dans la paix de Dieu; Ainsi soit-il.

Puisque marcher dans la voie de la vérité, qui est l'ascèse
10 et la vie monastique, c'est méditer les sublimes pensées des saintes Ecriture inspirées par Dieu, en en recueillant les richesses; j'en conclue, manifestement, d'après cette question, que Dieu aime à me donner à moi-même, en cela, la consolation [Fol. 243 V°] et me préparer véritablement à me ré-
15 jouir de pensées spirituelles. Tu m'as, en effet, jugé digne d'être interrogé ainsi: que veut nous révéler Notre Seigneur Jésus-Christ par cette assertion dont Matthieu l'évangéliste nous rappelle ainsi le souvenir? Je m'appliquerai volontiers à démontrer ce que tu cherches.

20 D'une part, à propos de la question touchant la parole que le Sauveur adresse aux Juifs: „Afin que retombe sur vous.

---

[1] Saint Matthieu 23, 35. Saint Luc. 11, 51.

ⲛ̄ⲑⲙⲏⲓ ⲉⲧⲁⲩⲫⲟⲛϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲡⲥⲛⲟϥ ⲛ̄ⲁⲃⲉⲗ ⲡⲓⲑ-
ⲙⲏⲓ ϣⲁ ⲡⲥⲛⲟϥ ⲛ̄ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛ̄ⲃⲁⲣⲁⲭⲓⲁⲥ ⲫⲏⲉⲧⲁⲣⲉⲧⲉⲛ-
ϧⲟⲑⲃⲉϥ ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲙⲁⲛ̄ⲉⲣϣⲱⲟⲩϣⲓ ⲛⲓⲥⲁϧ
ⲛⲉⲝⲏⲅⲓⲧⲏⲥ ⲉⲙⲓ ⲉ̀ⲫⲁⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̄ⲥⲙⲟⲧ ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲓⲅⲣⲁ-
ⲫⲏ ⲛ̄ⲛⲓϥⲓ ⲛ̄ⲧⲉ ⲫ︦ϯ︦ ⲟⲩⲟϩⲙⲉϥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ. Ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲡⲉⲛ-
ⲥⲱⲧⲏⲣ ⲛ̄ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉϥⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲡⲉ ⲫⲁⲓ ⲉ̀ⲑⲱⲟⲩϯ (Fol. 244 R°.) ⲉϧⲟⲩⲛ
ⲛ̄ⲥⲛⲟϥ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛ̄ⲑⲙⲏⲓ ⲉⲧⲁⲩⲫⲟⲛϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩϭⲓⲛ-
ϫⲟⲛⲥ ⲓⲥϫⲉ ⲛ̄ⲁⲃⲉⲗ ϣⲁⲉϧⲣⲏⲓ ⲉ̀ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧⲁϥϫⲉ ⲫⲁⲓ
ⲛ̄ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛ̄ϧⲏⲧϥ ⲉϥⲓⲛⲓ ⲛ̄ϯⲉⲧⲓⲁ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛⲟⲩⲓⲟϯ ⲕⲁⲧⲁ
ⲡⲁⲙⲉⲩⲓ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲡⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩⲁⲕⲱⲗⲟⲩⲑⲱⲛ ⲡⲉ ⲉⲑⲣⲉ-
ⲛⲉⲙⲓ ϫⲉ ⲉⲧⲁϥϫⲉ ⲫⲁⲓ ⲉⲑⲃⲉ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲡⲓⲟⲩⲏⲃ ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϫⲫⲉ
ⲡⲓⲑⲉⲥⲡⲉⲥⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲡⲣⲟⲇⲣⲟⲙⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲣⲉϥϯⲱⲙⲥ.

ⲫⲁⲓ ⲉⲧⲁⲩⲓⲥⲧⲟⲣⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲟⲩⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲥⲥϧⲏⲟⲩⲧ
ⲁⲛ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲧⲁⲩϧⲟⲑⲃⲉϥ ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲙⲁⲛ̄ⲉⲣ-
ϣⲱⲟⲩϣⲓ ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲁϥⲉⲣⲡ̄ⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲓⲛ ⲛⲱⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲱⲛϧ ⲉⲃⲟⲗ
ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ⲁϥⲧⲁⲙⲱⲟⲩ ϫⲉ ⲟⲩⲣⲉϥϫⲫⲉ ⲛⲟⲩϯ ⲧⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ ϯⲡⲁⲣ-
ⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲛ ϫⲉ ⲡ︦ⲭ︦ⲥ︦ ⲓ︦ⲏ︦ⲥ︦ ⲡⲉⲧⲁⲩϫⲫⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϧⲏⲧⲥ
ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̄ⲛⲟⲩϯ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩⲥⲱⲧⲏⲣ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩⲣⲉϥⲧⲟⲩϫⲟ ⲡⲉ
ⲙ̄ⲡⲥⲙⲟⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲣⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̄ⲁⲣⲭⲱⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̄ϭ︦ⲥ︦ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲓⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ
ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲛ ϫⲉ ⲛ̄ⲑⲟⲥ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ (Fol. 244 V°). ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ
ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲑⲣⲉⲥⲉⲣⲃⲟⲕⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲟⲩⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ϧⲉⲛ
ⲟⲩϫⲓⲛⲉⲣⲃⲟⲕⲓ ⲛ̄ⲁⲧⲉⲙⲓ ⲉⲣⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲓⲟⲩⲏⲃ ϩⲓⲧⲥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ
ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲁⲩⲫⲟⲣϫϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲓⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉ̀ⲧⲟⲩⲧⲱϥ
ⲙ̄ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲙⲁⲛ̄ⲉⲣϣⲱⲟⲩϣⲓ ϩⲱⲥ ⲉⲁⲥϭⲓϩⲁⲓ. Ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲁϥⲉⲙⲓ
ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲧⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲣⲥⲩⲛⲭⲱⲣⲓⲛ ⲛⲁⲥ ⲉⲑⲣⲉⲥⲟϩⲓ
ϧⲉⲛ ⲡⲁⲓⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲉⲓⲥⲁϫⲓ ⲉ̀ⲫⲙⲁ ⲉⲧⲉⲛⲓⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲑⲟⲩⲏⲧ
ⲛ̄ϧⲏⲧϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲟⲩⲥⲩⲛⲏⲑⲓⲁ. Ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ⲣⲱ ⲉⲧⲁⲩϫⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲏⲉ-
ⲧⲁⲩϫⲟⲥ ϫⲱϣ ⲙ̄ⲡⲟⲩϫⲱⲛⲧ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱϥ ⲉⲩⲉⲣϩⲟϯ ϧⲁⲧϩⲏ ⲙ̄ⲡⲓⲟⲩⲣⲟ
ⲉ̀ⲧⲟⲩϫⲟⲩϣⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲁϫⲱϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲧⲉϥⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲓⲁ ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ϥⲑⲏϣ
ⲉ̀ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲉ̀ϫⲱ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲙ̄ⲫⲛⲁϩⲃⲉϥ ⲛ̄ϯⲙⲉⲑⲃⲱⲕ. Ⲟⲩⲟϩ

[1] Cf Origène *P. G.* XIII, 1631 A: *Venit ad nos quaedam traditio oralis,*

tout le sang innocent qui a été répandu sur la terre, depuis le sang d'Abel le juste jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez tué entre le temple et l'autel", les écrivains exégètes les entendent d'une foule de manières, 5 parce que jamais les écritures inspirées de Dieu n'ont été interprétées avec soin. Puisque la bonté de notre Sauveur a pour but de recueilllir [Fol. 244 R°] tout le sang des justes qui a été repandu sur la terre par la violence, depuis Abel jusqu'à ce jour, où il adressa aux Juifs ces paroles portant 10 accusation contre eux et leurs pères; à mon avis donc, il me paraît bon et conséquent, que nous reconnaissions qu'il a dit cela du prêtre Zacharie, celui qui a engendré le prophète Jean, le précurseur et le baptiste.

Ceux qui ont écrit son histoire, d'après une tradition 15 orale qui n'était pas écrite,[1] rapportent qu'il fut tué entre le temple et l'autel, à cause de ce qu'il avait prophétisé ouvertement aux juifs et surtout parce qu'il leur avait enseigné que Marie, la Vierge sainte, était la mère de Dieu et aussi que le Christ Jésus qui était né d'elle était un Dieu 20 grand, un sauveur, un libérateur à la manière d'un roi, d'un chef, d'un souverain pour la race entière des Juifs. La Vierge, elle aussi, [Fol. 244 V°] Marie, la sainte, après avoir conçu de l'Esprit Saint d'une conception incompréhensible pour elle, le prêtre ne l'éloigna pas dans le temple, hors du 25 lieu séparé pour les vierges, qui se trouvait entre le temple et l'autel, à cause de son mariage. Comme il savait qu'elle était vierge, il lui permit de demeurer en ce lieu particulier; je parle de l'endroit où les vierges se réunissaient, selon leur coutume. A cause de cela même qui a été dit, ceux dont 30 il a été parlé exhalèrent leur colère contre lui. Ils redoutaient le roi qu'ils attendaient selon sa prophétie: «parce

quasi sit aliquis locus in templo ubi virginibus quidem consistere licet et orare Deum, etc.

ⲛⲁⲓ ϥϫⲱ ⲙ̅ⲙⲱⲟⲩ ϩⲱϥ ⲟⲛ ⲛ̅ϫⲉ ⲡⲓⲥⲟⲫⲟⲥ ⲉϧⲉⲛ ⲛⲁⲫ̅ϯ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ
ⲅⲣⲏⲅⲟⲣⲓⲟⲥ ⲡⲥⲟⲛ ⲙ̅ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲃⲁⲥⲓⲗⲓⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉⲧⲁϥϫⲟϥ ϧⲉⲛ
ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙ̅ⲙⲓⲥⲓ ⲙ̅ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲉϥϫⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ϫⲉ ⲉϣⲱⲡ
ⲙ̅ⲡⲉⲛⲉⲣⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲡⲉⲧⲭⲏ ⲛⲁⲛ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲓⲉ ⲁⲣⲏⲟⲩ ⲟⲩ (Fol. 245 R°)
ⲁⲛⲁⲅⲕⲉⲟⲛ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲉⲑⲣⲉⲛⲓ ⲛⲓⲉⲑⲙⲏϯ ⲛ̅ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲫⲏⲉⲧⲁⲩϧⲟⲑⲃⲉϥ
ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲙⲁⲛ̅ⲉⲣϣⲱⲟⲩϣⲓ ⲉⲩⲙⲉⲧⲙⲉⲑⲣⲉ ⲛ̅ⲑⲙⲁⲩ
ⲛ̅ⲁⲧⲑⲱⲗⲉⲃ ⲙ̅ⲡϭ̅ⲥ. Ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲟⲩⲛ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲛⲉ ⲟⲩⲟⲩⲏⲃ ⲙ̅ⲙⲁⲩ-
ⲁⲧϥ ⲁⲛ ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉ ⲟⲩⲟⲛⲧⲁϥ ⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲡⲉ ⲙ̅ⲡⲓⲕⲉϩⲙⲟⲧ ⲛ̅ϯⲙⲉⲧⲡⲣⲟ-
ⲫⲏⲧⲏⲥ ϯϫⲟⲙ ⲇⲉ ⲛ̅ⲧⲉ ϯⲙⲉⲧⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲥⲉϩⲓⲱⲓϣ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲉⲩ-
ⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ϫⲉ ⲟⲩⲁⲧϭⲣⲟ ⲉⲣⲟⲥ ⲧⲉ. Ⲙ̅ⲡⲓⲛⲁⲩ ⲉⲧⲉⲡⲓϩⲙⲟⲧ ⲛ̅ⲧⲉ ⲫ̅ϯ
ⲛⲁⲉⲣϣⲟⲣⲡ ⲛ̅ⲥⲟⲃϯ ⲛ̅ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲙ̅ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲉ̀ϣⲧⲉⲙⲑⲣⲟⲩⲙⲉⲩⲓ ⲉ̀ⲡⲓϫⲫⲟ
ⲛ̅ⲧⲉ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲁⲑⲛⲁϩϯ ⲡⲉ ⲉⲥⲉⲣⲅⲩⲙⲛⲁⲍⲓⲛ ⲛ̅ⲛⲓⲁⲑⲛⲁϩϯ
ϩⲓⲧⲉⲛ ϯϣⲫⲏⲣⲓ ⲉⲧϫⲟϫⲉⲃ ⲛ̅ⲧⲉ ϯⲁϭⲣⲏⲛ ⲉⲁⲥⲟⲩⲉⲧⲉⲃ ϯⲙⲁⲓⲏ ⲉⲁϫⲫⲟ
ⲛ̅ⲟⲩϣⲏⲣⲓ ⲫⲁⲓ ⲟⲩⲡⲣⲟⲟⲓⲙⲓⲟⲛ ⲡⲉ ⲛ̅ⲧⲉ ϯϣⲫⲏⲣⲓ ⲉⲧⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲉⲃⲟⲗ-
ϧⲉⲛ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. Ⲙ̅ⲫⲣⲏϯ ⲅⲁⲣ ⲛ̅ⲉⲗⲓⲥⲁⲃⲉⲧ ⲉⲧⲁⲥⲉⲣϧⲉⲗⲗⲱ ⲉⲥⲟⲓ
ⲛ̅ⲁⲧϣⲏⲣⲓ ⲉⲧⲁⲥⲉⲣⲙⲁⲩ ⲁⲛ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲧϫⲟⲙ ⲙ̅ϯⲫⲩⲥⲓⲥ ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲓϫⲫⲟ
ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲓϣⲏⲣⲓ ⲉⲛϣⲁⲛϩⲓⲧϥ ⲛ̅ⲥⲁ ⲫⲟⲩⲱϣ ⲙ̅ⲫ̅ϯ. Ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ϯⲕⲉⲙⲉⲧⲁⲑ-
ⲛⲁϩϯ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲉⲛⲛⲁⲕϩⲓ ⲛ̅ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉϣⲁⲩⲧⲉⲛϩⲟⲩ= (Fol. 245 V°.)
ⲧⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲡϫⲓⲛⲑⲣⲉⲛϩⲓ ϯⲉⲧⲓⲁ ⲛ̅ⲥⲁ ⲧϫⲟⲙ ⲙ̅ⲫ̅ϯ. Ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲟⲩⲛ ⲁⲡⲓ-
ϫⲫⲟ ⲛ̅ⲧⲉ ϯⲁⲧϭⲣⲏⲛ ⲉⲣϩⲓⲧϩⲏ ⲙ̅ⲫⲁϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲫⲏⲉⲧⲁϥⲑⲉⲗⲏⲗ
ϧⲉⲛ ⲑⲛⲉϫⲓ ⲛ̅ⲧⲉ ⲧⲉϥⲙⲁⲩ ϧⲁⲧϩⲏ ⲙ̅ⲡⲁⲛⲧⲉϥⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉ̀ⲫⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ϧⲉⲛ
ⲡϫⲓⲛⲑⲣⲉϥⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉ̀ϯⲥⲙⲏ ⲛ̅ⲧⲉ ⲑⲏⲉⲧⲁⲥϫⲫⲉ ⲫ̅ϯ. Ⲛ̅ϯⲛⲟⲩ ⲉⲧⲁⲥ-
ϫⲫⲟ ⲙ̅ⲡⲓⲡⲣⲟⲇⲣⲟⲙⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲥⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ϫⲉ ⲧⲉⲡⲓ-
ⲧⲓⲙⲓⲁ ⲙ̅ⲡⲓⲭⲁⲣⲱϥ ⲉⲧⲁⲩⲉⲣⲟⲣⲓⲍⲉ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲛ̅ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲓⲁⲅ-
ⲅⲉⲗⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲏⲉⲧⲁϥϫⲟⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̅ⲑⲟϥ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ϩⲁⲛⲡⲣⲟ-
ⲫⲏⲧⲓⲁ ⲛⲉⲉⲧⲁⲩϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲱϥ. ⲫⲁⲓ ⲟⲩⲛ ⲡⲉ ϯⲛⲟⲩ

[1] Depuis le début de cette citation jusqu'à la fin du folio 246 R°, le copte suit pas à pas le récit de Saint Grégoire Cf. *P. G.* XLVI, 1136 C à 1138 C: εἰ δὲ μὴ πόῤῥω τῶν προχειμένων ἀποφερόμεθα, τάχα καὶ τὸν μεταξὺ

qu'il a établi de tenir et de placer sur eux le joug de la servitude.» Et cela même a été dit par le sage dans les choses de Dieu, Saint Grégoire frère du grand Basile, dans le discours qu'il prononça le jour de la nativité de notre Sauveur
5 s'exprimant ainsi: «Si nous ne franchissons pas les limites qui nous sont imposées, peut-être [Fol. 245 R°] n'est-il pas nécessaire de faire intervenir Zacharie qui fut tué entre le temple et l'autel, en témoignage de la mère sans tache du Seigneur.»[1] Ce Zacharie donc, non seulement était prêtre,
10 mais il avait encore la grâce de prophétie et la vertu de prophétie est proclamée dans l'évangile comme invincible. En ce temps, la grâce de Dieu devait commencer à préparer les hommes de sorte qu'ils ne pussent pas penser que l'enfantement d'une Vierge était incroyable. Elle exerça les
15 incrédules au moyen du prodige atténué de la stérile l'emportant sur l'âge, concevant un fils. Ce fut le prélude du miracle qui advint pour la Vierge. De même, en effet, qu' Elisabeth avancée en âge, se trouvant sans enfant, devint mère, non par les forces de la nature, mais que la naissance
20 d'un fils, il nous faut l'attribuer à la volonté de Dieu, ainsi l'autre chose incroyable de l'enfantement de la Vierge, pour la croire, [Fol. 245 V°] devons-nous en voir la cause, dans la puissance de Dieu. L'enfantement de la stérile précéda donc celui de la Vierge .... celui qui exulta dans le sein de sa
25 mère avant de venir à la lumière, en entendant la voix de celle qui avait conçu Dieu.[2] Au moment où Elisabeth enfanta le précurseur du Verbe, alors tomba la peine du mutisme prononcée contre Zacharie par l'ange et, tout ce qu' annonça Zacharie comme prophétie, se réalisa après lui.

τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου φονευθέντα Ζαχορίαν οὐκ ἄκαιρον εἰς μαρτυρίαν τῆς ἀφθόρου μητρὸς παραστήσασθαι. ἱερεὺς οὗτος ὁ Ζαχαρίας ἦν....

[2] Un membre de phrase semble avoir été omis ici ou bien la traduction copte est défectueuse.

ⲉⲧⲟⲩϭⲓⲙⲱⲓⲧ ϧⲁϫⲱϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲓⲡⲛ̅ⲁ̅ ⲛ̅ⲧⲉ ϯⲙⲉⲧⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̅ⲧⲉϥⲑⲣⲉⲛⲥⲟⲩⲉⲛ ⲛⲏⲉⲧϩⲏⲧ. Ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥⲥⲟⲙⲥ ⲉ̀ⲡⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧϣⲟⲡ ϧⲉⲛ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲑⲙⲉⲧⲕⲁⲧⲁⲣⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲑⲙⲉⲧⲧⲁⲕⲟ ⲙ̅ⲡⲉⲥϫⲫⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̅ⲡⲉϥⲫⲉⲣϫ ⲑⲙⲁⲩ ⲙ̅ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲁⲩⲑⲁϣϥ ⲛ̅ⲛⲓⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲓⲛⲟⲙⲟⲥ ⲉϥⲧⲁⲙⲟ ⲛ̅ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ϫⲉ ⲡⲁⲩⲙⲓⲱⲣⲅⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲉⲧϣⲟⲡ (Fol. 246 R°.) ⲟⲩⲟϩ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̅ϯⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ϥⲟⲓ ⲛ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲉ̀ⲧⲕⲉⲫⲩⲥⲓⲥ ⲛ̅ϯⲙⲉⲑⲣⲱⲙⲓ ⲉϥⲫⲱⲛϩ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲧⲉϩⲛⲁϥ ⲙ̅ⲡⲓⲣⲏϯ ⲉⲧⲉϥⲟⲩⲁϣϥ ⲛ̅ⲥⲉⲟⲓ ⲙ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲛ ϩⲓⲑⲉⲛ ⲑⲁⲓ ⲁⲗⲗⲁ ϩⲱⲥ ⲉⲟⲩⲟⲛϣϫⲟⲙ ⲙ̅ⲙⲟϥ ϩⲱⲥ ϭ̅ⲥ̅ ⲉ̀ⲥⲱⲛⲧ ⲛ̅ⲧⲉ ⲟⲩϫⲓⲛϫⲫⲟ ⲛ̅ⲃⲉⲣⲓ[1] ϧⲉⲛ ⲑⲁⲓ ⲟⲛ ⲉⲧⲉⲧⲉϥϫⲟⲙ ⲧⲉ ϥⲱⲗⲓ ⲁⲛ ⲛ̅ϯⲙⲉⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲟⲧⲥ ⲛ̅ⲑⲏ ⲉⲧⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲙ̅ⲙⲁⲩ. Ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ⲙ̅ⲡⲉⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲫⲟⲣϫⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉ̀ⲡⲭⲱⲣⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲓⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲉϥϣⲟⲡ ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲙⲁⲛ̅ⲉⲣϣⲱⲟⲩϣⲓ. Ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲟⲩⲛ ⲛⲁⲩⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛ̅ϫⲉ ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ϫⲉ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲟⲩⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲉⲩⲛⲁϫⲫⲟ ⲛ̅ϯⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲟⲩϭⲓ ⲛ̅ϫⲫⲟ ⲛ̅ⲣⲱⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲩⲉⲣϩⲟϯ ϫⲉ ⲛ̅ⲛⲟⲩϣⲱⲡⲓ ⲛ̅ⲃⲱⲕ ϧⲁⲣⲁⲧϥ ⲛ̅ⲟⲩⲣⲟ ⲁⲩⲉⲛⲧⲟⲧⲟⲩ ⲉϫⲉⲛ ⲫⲏⲉⲧⲁϥⲉⲣⲙⲉⲧⲣⲉ ⲛⲱⲟⲩ ⲙ̅ⲡⲁⲓϫⲫⲟ ⲉⲁⲩϣⲱⲧ ⲙ̅ⲡⲓⲟⲩⲏⲃ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲓⲙⲁⲛ̅ⲉⲣϣⲱⲟⲩϣⲓ.

Ⲉⲑⲃⲉ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲇⲉ ⲡⲓⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲓⲓ̅ⲃ̅ ⲙ̅ⲫⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲡⲓϩⲱⲃ ⲉⲣϣⲁⲩ ⲁⲛ ⲉⲑⲣⲉⲛⲙⲉⲩⲓ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲑⲃⲉ (Fol. 246 V°.) ⲫⲏⲉⲧϫⲏ ⲛⲁⲛ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲙ̅ⲡⲟⲩⲓⲥⲧⲟⲣⲓⲛ ⲉⲑⲃⲏⲧϥ ⲛ̅ⲥⲁⲩϧⲟⲑⲃⲉϥ ⲁⲗⲗⲁ ϫⲉ ⲉⲧⲁϥⲟⲩⲱⲧⲉⲃ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲁⲓⲃⲓⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲙⲟⲩ ⲛ̅ⲕⲟⲓⲛⲟⲛ ⲛ̅ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ. Ⲁⲙⲉⲗⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲭⲣⲟⲛⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲓⲙⲁⲓⲛⲟⲩϯ ⲛ̅ⲟⲩⲣⲟ ⲑⲉⲟⲇⲟⲥⲓⲟⲥ ⲁⲩϫⲓⲙⲓ ⲙ̅ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ϧⲉⲛ ⲧⲭⲱⲣⲁ ⲛ̅ⲉⲩⲑⲉⲣⲟⲡⲟⲗⲓⲥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲟⲩϭⲱⲣⲡ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥⲟⲩⲟϫ ⲁϫⲛⲉ ϩⲗⲓ ⲛ̅ⲧⲁⲕⲟ ⲙ̅ⲫⲣⲏϯ ϫⲉ ⲉⲧⲁⲩⲑⲟⲙⲥϥ ⲛ̅ⲥⲁϥ. Ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ⲣⲱ ⲡⲓⲉⲩⲕⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲁⲩⲕⲟⲧϥ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ϥⲟⲓ ⲛ̅ⲥⲱⲓⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ ⲛⲁϩⲣⲉⲛ ⲛⲏⲉⲧⲥⲓⲛⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲁϥϣⲱⲡⲓ

[1] pour ⲙ̅ⲃⲉⲣⲓ.

[1] Nombre d'auteurs ont mentionné ce Zacharie, mais aucun d'eux ne l'a admis.

Celui-là donc est maintenant conduit par l'esprit de prophétie, pour qu'il nous fasse connaître ce qui est caché. Sachant le mystère opéré dans la Vierge ainsi que sa conception pure et sans tache, il n'écarta point la mère du Seigneur dans le temple, hors du lieu assigné aux vierges selon la loi. Il voulait enseigner aux Juifs que l'auteur de ce qui existe [Fol. 246 R°] et le roi de la nature entière, est aussi le souverain de la nature humaine, la transformant suivant ses désirs, comme il le veut, n'étant pas Dieu à cause de celle-là, mais bien parce qu'il a la puissance comme Dieu, de créer par une nouvelle manière de génération, dans laquelle son pouvoir est tel, qu'il n'enlève pas la virginité à celle qui devient mère. C'est pour cela que Zacharie n'écarta pas Marie du chœur des vierges situé dans le temple, dont la place se trouvait entre le temple et l'autel. Lors donc, les Juifs sachant, suivant quelle économie s'engendre la nature pour obtenir une progéniture humaine, craignant de devenir esclaves sous un roi, levèrent leurs mains contre celui qui attestait une telle conception et tuèrent le prêtre sur l'autel.

A propos de Zacharie, celui d'entre les douze prophètes, il est inutile de songer à lui [Fol. 246 V°] pour ce qui nous est proposé.[1] De fait, il n'est point rapporté qu'il ait été tué, mais il passa de cette vie selon la mort commune à tous. Ainsi au temps du roi Théodose, l'ami de Dieu, on trouva son corps dans la ville d'E⟨le⟩uthéropolis d'après une révélation. Il était intact, sans corruption, comme s'il eût été énseveli d'hier. A cause de cela, l'oratoire érigé en son nom, devint célèbre et illustre; il fut transformé en temple de Dieu.[2]

---

[1] Origène raisonne ainsi à ce sujet: *Si ergo verum est verbum Christi, quod dicit ad praesentes tunc phariseos et scribas: Quem vos occidistis inter templum et altare, non est possibile illum intelligi Zachariam, qui est ex duodecim unus.* Cf. *P. G.* XIII, 1631 C.

ⲛ̄ⲟⲩⲉⲣⲫⲉⲓ ⲙ̄ⲫϯ. ⲫⲁⲓ ϫⲉ ⲟⲩⲛ ϫⲉ ⲍⲟⲩⲥⲱⲙⲉⲛⲟⲥ ⲁϥϫⲟϥ ⲉⲁϥⲥϧⲉ ⲟⲩⲓⲥⲧⲟⲣⲓⲁ ⲛ̄ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ.

Ⲍⲁⲛⲟⲩⲟⲛ ⲇⲉ ⲁⲩⲙⲉⲩⲓ ϫⲉ ⲉⲧⲁⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ϫⲉ ⲫⲁⲓ ⲉⲑⲃⲉ ⲍⲁⲭⲁ-ⲣⲓⲁⲥ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛ̄ⲓⲱⲇⲁⲉ ⲫⲏⲉⲧⲁⲩϧⲟⲑⲃⲉϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲓⲱⲥⲓⲁⲥ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̄ⲓⲟⲩⲇⲁ ⲡⲁⲓⲥⲁϫⲓ ⲅⲁⲣ ϥⲉⲣϣⲁⲩ ⲁⲛ ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲓϩⲃⲏⲟⲩⲓ ⲥⲟϩⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ. 5 Ⲙ̄ⲡⲟⲩϫⲉⲙⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲉⲩϧⲱⲧⲉⲃ ⲛ̄ⲛⲓⲟⲩⲏⲃ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲡⲣⲟ-ⲫⲏⲧⲏⲥ ϣⲁ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲉ̀ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ (Fol. 247 Ro.) ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲏϯ· ⲉⲧⲉⲡⲥⲁϫⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲧⲁⲙⲟ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲉ̀ⲫⲁⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ. Ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲓⲱⲥⲓⲁⲥ ⲅⲁⲣ ⲁϩⲁⲛⲕⲉⲭⲱⲟⲩⲛⲓ ⲉⲣⲟⲩⲣⲟ ⲉϫⲉⲛ ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲁⲩϣⲱⲡⲓ ⲛ̄ⲣⲉϥϣⲁⲙϣⲉ ⲓⲇⲱⲗⲟⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ 10 ⲛⲁⲩⲟⲓ ⲛ̄ϫⲁϫⲓ ⲡⲉ ⲉ̀ⲛⲏⲉⲧⲟⲓ ⲙ̄ⲃⲱⲕ ⲙ̄ⲫϯ ⲉⲟⲩⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϧⲏⲧⲟⲩ ⲡⲉ ⲙⲁⲛⲁⲥⲥⲏ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲫⲁⲓ ⲉⲧⲁϫⲟⲥ ⲉⲑⲃⲏⲧϥ ϫⲉ ⲁϥⲃⲓⲥⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩ=ⲃⲁϣⲟⲩⲣ ⲙ̄ⲡⲓⲛⲓϣϯ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲏⲥⲁⲓⲁⲥ. Ⲡⲉⲧⲥϣⲉ ⲇⲉ ⲉⲣⲟⲛ ⲡⲉ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ ⲉ̀ⲉⲙⲓ ⲉ̀ⲡⲁⲓⲕⲉⲟⲩⲁⲓ ϫⲉ ⲫⲏⲉⲧⲁⲩϧⲟⲑⲃⲉϥ ϩⲓⲧⲉⲛ [ⲓ]ⲱⲥⲓⲁⲥ ⲉⲩⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲛ ϫⲉ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲓⲥϫⲉ ⲁϩⲁⲛⲟⲩⲟⲛ 15 ⲟⲩⲱⲧⲉⲃ ⲙ̄ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲉ̀ⲛⲓϫⲱⲙ ⲟⲩⲟϩ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ⲛ̄ϫⲓⲛⲫⲱⲗϩ ⲁⲩⲥϧⲉ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲉ̀ⲫⲙⲁ ⲛ̄ⲁⲍⲁⲣⲓⲁⲥ. Ⲁⲗⲗⲁ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥϣⲉ ⲛⲁⲛ ⲉⲑⲣⲉⲛⲉⲙⲓ ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲫⲏⲉⲧⲁⲩϫⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲓⲥⲱⲧⲏⲣ ⲛⲏⲟⲩ ⲉϫⲉⲛ ⲫⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲣⲉϥϯⲱⲙⲥ ⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲁϥϫⲟⲥ ⲛ̄ϫⲉ ⲡⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲅⲣⲏⲅⲟⲣⲓⲟⲥ ⲥⲁⲡϣⲱⲓ ϫⲉ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲉⲟⲛ ⲡⲉ ⲉⲑⲣⲉ- 20 ⲛⲓⲛⲓ (Fol. 247 Vo.) ⲉ̀ⲑⲙⲏϯ ⲛ̄ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲫⲏⲉⲧⲁⲩϧⲟⲑⲃⲉϥ ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲙⲁⲛ̄ⲉⲣϣⲱⲟⲩϣⲓ ⲉⲩⲙⲉⲧⲙⲉⲑⲣⲉ ⲛ̄ⲑⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲁⲧⲑⲱ-ⲗⲉⲃ ⲙ̄ⲡϭ̄ⲥ̄.

Ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁⲣⲉⲛⲕⲟⲧⲧⲉⲛ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲓⲥⲁϫⲓ ⲉⲧⲭⲏ ⲛⲁⲛ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲏⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲡⲓⲟⲩⲏⲃ ⲛ̄ⲧⲉ ⲫ̄ϯ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ ⲫⲏⲉⲧⲁⲩϧⲟⲑⲃⲉϥ 25 ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲙⲁⲛ̄ⲉⲣϣⲱⲟⲩϣⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲟⲩⲟⲛϩϥ ⲛⲱⲧⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ ϫⲉ ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲛ̄ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲥⲁϫⲓ

---

[1] Cf. Sozomène: *Historia ecclesiastica lib. IX, cap. XVII, de inventione Zachariae prophetae et Stephani protomartyris. P. G.* LXVII, 1628 C.

[2] Paralipom. 24, 20—22. C'est l'opinion de Saint Jérôme.

[3] C'est une des traditions les plus reçues sur la mort d'Isaïe. Cf. S. Jérôme *in Isaiam*, P. L. XXIV, 546—548. L'apocryphe de l'As-

C'est ce que rapporte Sozomène qui a écrit une histoire de l'Eglise.[1]

Certains ont estimé que le Sauveur avait prononcé ces paroles à propos de Zacharie le fils de Joiadas tué par Jo-
5 sias roi de Juda.[2] Mais cette assertion est vaine, les faits la repoussent. Il ne se trouve pas, en effet, que lui seul qui ait été tué d'entre les prêtres et les prophètes jusqu'à ce Zacharie, [Fol. 247 R°] selon la parole que notre Sauveur nous enseigne à ce sujet dans le saint évangile. Après Jo-
10 sias, d'autres régnèrent sur les Juifs et, s'étant faits idolâtres, à cause de cela, étaient devenus ennemis des serviteurs de Dieu. Il en est un parmi eux, Manassés, celui dont on rapporte à son sujet, qu'il fit périr avec une scie le plus grand d'entre les prophètes, Isaïe.[3] Il nous faut, après cela, savoir
15 aussi que celui qui fut tué par Josias ne s'appelait pas Zacharie. Certains ont modifié son nom dans les livres et, au moyen d'une petite amputation, ils ont écrit Zacharie au lieu de Azarie.[4] Ainsi d'après tout cela, il nous faut savoir que ce que dit le Sauveur s'adapte au père de Jean Bap-
20 tiste comme l'a dit plus haut saint Grégoire: «Il est nécessaire de faire intervenir [Fol. 247 V°] Zacharie qui fut tué entre le temple et l'autel, en témoignage de la pureté de la mère de Dieu.»[5]

Mais, revenons aux paroles qui nous sont proposées tou-
25 chant Saint Zacharie le prêtre du Dieu très haut, celui qui fut tué entre le temple et l'autel, afin que nous vous montrions clairement que c'est de lui que notre bon Sauveur

---

cension d'Isaïe dit qu'il fut scié avec une scie de bois. Selon Tertullien, il aurait été lapidé.

[4] Le texte des Septante porte en effet Ἀζαρίας.

[5] Voir plus haut fol. 244 V°, in fine. Il existe dans les œuvres de Cyrille un sermon intitulé *adversus anthropomorphitas* qui offre une grande ressemblance avec celui de St. Grégoire dont il est-parlé ici. Cf. *P. G.* LXXVI, 1124.

ⲉⲑⲃⲏⲧϥ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ. Ⲉⲧⲁϥⲥⲱⲧⲉⲙ ⲟⲩⲛ ⲛ̄ϫⲉ ⲏⲣⲱⲧⲏⲥ
ⲡⲓⲡⲁⲣⲁⲛⲟⲙⲟⲥ ⲉⲧⲥⲟϥ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲉ̀ⲛⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲓⲁ ⲉⲧⲁϥϫⲟⲧⲟⲩ ϧⲉⲛ
ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϫⲉ ⲫⲏⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅ Ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅
ϫⲉ ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲟⲩⲣⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓϭ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ
ⲟⲛ ϫⲉ ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲉⲑⲛⲁⲥⲱϯ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲉⲭⲙⲁⲗⲱⲥⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲧⲁⲕⲟ ⲟⲩⲟϩ 5
ⲛ̄ⲧⲉϥⲁⲓⲧⲉⲛ ⲛⲉⲙⲡϣⲁ ⲛ̄ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ ⲉϣⲱⲡ ⲟⲩⲛ
ⲁⲛϣⲁⲛⲛⲁϩϯ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲡⲉ Ⲫ̅ϯ̅ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲑⲙⲏⲓ ϥⲛⲁⲧⲟⲩⲛⲟⲥ-
ⲧⲉⲛ ϩⲱⲛ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲛ̄ϩⲁⲡ (Fol. 248 R°.) ⲫⲁⲓ ⲫⲁⲓ
ⲉⲧⲉϥⲛⲁⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϧⲏⲧϥ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲁϩⲥⲛⲟⲩϯ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲟⲩⲥⲓⲁ
ⲟⲩⲟϩ ⲛ̄ⲧⲉϥϩⲙⲟⲧ̄ⲛ̄ ⲛⲓⲉⲑⲛⲁϩϯ ⲉⲣⲟϥ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲛϧ ⲛ̄ⲉⲛⲉϩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲑⲙⲉ- 10
ⲧⲟⲩⲣⲟ ⲛ̄ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ ⲛⲏ ⲇⲉ ⲉⲑⲛⲁⲉⲣⲁⲑⲛⲁϩϯ ⲉⲣⲟϥ ⲥⲉⲛⲁⲉⲣⲕⲗⲕⲣⲟ-
ⲛⲟⲙⲓⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲁⲧϫⲉⲙⲡⲉⲥϣⲓⲛⲓ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ. Ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲓⲙⲟⲙⲟ-
ⲃⲟⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲁϥⲟⲩⲱⲣⲡ ⲛ̄ϩⲁⲛϩⲩⲡⲉⲣⲉⲧⲏⲥ ⲉ̀ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ϣⲁ
ⲡⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲉⲙⲓ ⲉ̀ⲡⲧⲁϫⲣⲟ ⲛ̄ⲛⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲓⲁ
ⲉⲧⲁϥϫⲟⲧⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲧⲁⲙⲟϥ ⲉ̀ⲛⲏⲉⲧⲁⲏⲣⲱⲧⲏⲥ ϫⲟⲧⲟⲩ ⲉⲑⲃⲏⲧϥ 15
ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲁⲡⲩⲗⲏ ⲉⲧⲁϥⲉⲣⲟⲣⲓⲍⲉ ⲉⲑⲣⲉϥⲉⲛⲟⲩ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲉϫⲱϥ ϧⲉⲛ ⲡϫⲱⲛ-
ⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉϥⲉⲙⲃⲟⲛ. Ⲡⲉϫⲱⲟⲩ ⲇⲉ ⲛⲁϥ ⲙ̄ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲛⲓϣϯ
ⲛ̄ⲑⲩⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲏⲉⲧⲉϥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲱⲟⲩ ⲛ̄ϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ϫⲉ ⲕⲉⲙⲓ
ⲁⲥⲫⲁⲗⲱⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲕⲥⲛⲟϥ ⲛ̄ϧⲣⲏⲓ ϧⲉⲛ ⲛⲁϫⲓϫ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩⲟⲛⲧⲏⲓ ϩⲱ
ⲣⲓ ⲙ̄ⲡⲁⲉⲣϣⲓϣⲓ ϩⲱⲥ ⲟⲩⲣⲟ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲫⲏⲉⲧⲉⲣⲕⲱⲗⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲓ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛ- 20
ⲕⲉⲙⲏϣ ⲛ̄ⲥⲁϫⲓ ⲉⲧⲁⲩϫⲟⲧⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲛ̄ϫⲉ ⲛⲓϩⲩⲡⲉⲣⲉⲧⲏⲥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲁ-
ⲡⲩⲗⲏ ⲛ̄ⲧⲉ ⲫⲙⲟⲩ. (Fol. 248 V°.) Ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉⲙⲡⲁϣϫⲟⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲛ
ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲓⲥⲁϫⲓ ⲁϣⲁⲓ ⲉⲡⲓϩⲟⲩⲟ. Ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲉⲧⲁϥⲥⲟⲟⲙⲟⲩ ⲛ̄ϫⲉ ⲡⲓⲙⲁ-
ⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲡⲓⲟⲩⲏⲃ ⲛ̄ⲧⲉ Ⲫ̅ϯ̅ ⲉⲧⲉⲛϩⲟⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧⲟⲩ
ⲛ̄ⲛⲓϩⲩⲡⲉⲣⲉⲧⲏⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ. Ⲧⲟⲧⲉ ⲁϥⲙⲟϩ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲟⲩⲡⲛ̅ⲁ̅ 25
ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲛ ⲁϥⲉⲣⲡⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁⲥⲑⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ϩⲱⲥ ⲡⲣⲟ-
ⲫⲏⲧⲏⲥ ⲙ̄ⲙⲏⲓ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡϭ̅ⲥ̅. Ⲡⲉϫⲁϥ ⲛ̄ⲛⲓϩⲩⲡⲉⲣⲉⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ
ⲉⲧⲉⲕϫⲟⲧⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲣⲟ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲃⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡϭ̅ⲥ̅ Ⲫ̅ϯ̅ ⲡⲓⲡⲁⲛⲧⲟ-
ⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲓϣⲉⲙϣⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲉⲣⲫⲉⲓ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲟⲩⲟⲛϯ ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ

parle dans l'évangile. Lors donc que l'impie et impur Hérode eut entendu les prophéties que ce Saint Zacharie proclamait ouvertement, au sujet de notre Seigneur Jésus-Christ, à savoir qu'il était le roi des rois, le Seigneur des Seigneurs,[1] celui qui devait nous délivrer de notre servitude au milieu de la corruption et nous rendre dignes de son royaume, qui est dans les cieux[2] et, si nous croyons en lui, qu' il est le Dieu véritable, qu'il nous ressuscitera au jour du grand jugement [Fol. 248 R°] où il se manifestera dans son second avènement et où il donnera à ceux qui l'auront confessé la vie éternelle du royaume des cieux et, à ceux qui l'auront renié, un héritage de souffrances impossibles à dénombrer jusque dans l'éternité;[3] alors, cet homme féroce envoya des émissaires au temple auprès du vénérable Zacharie, afin de connaître sûrement les prophéties qu'il avait annoncées et pour l'informer de ce qu'Hérode avait dit de lui et des châtiments qu'il avait décidé de lui infliger dans l'exaspération de sa colère. Ils lui parlèrent ainsi avec une grande irritation: Voici ce qu'a dit le roi, sache certainement que ton sang est entre mes mains, qu'il m'appartient d'exercer mon pouvoir comme un roi, sans que personne puisse m'en empêcher. Et beaucoup d'autres choses encore lui furent dites, avec des menaces de mort. [Fol. 248 V°] Ces choses, je ne puis les rapporter toutes, ce serait parler trop longtemps. Or, lorsque le bienheureux Zacharie, le prêtre du Dieu fidèle, eut entendu ces choses de la part des émissaires du roi, il fut alors rempli du Saint Esprit et se mit à parler avec la plus grande franchise comme un vrai prophète de Dieu. Il dit aux émissaires: Voici ce qu'il faut répondre au roi: Je suis un serviteur du Seigneur, Dieu tout

[1] Deutéronome 10, 17. I Timothée 6, 15. Apocalypse 19, 16.
[2] I Colossiens 13, 14.
[3] St. Matthieu 24, 29—51; 25, 31—46.

ⲇⲉ ⲉ̀ϫⲱ ⲙ̀ⲡⲉⲧⲉϩⲛⲁⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲁⲗⲁⲥ ⲡⲁⲥⲛⲟϥ ⲇⲉ ϧⲉⲛ ⲛⲉⲕϫⲓϫ ϩⲱⲥ
ⲟⲩⲣⲟ ⲁⲕϣⲁⲛⲟⲩⲱϣ ⲉⲫⲟⲛϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ϫⲓⲛϫⲏ ⲡⲁⲡⲛ̅ⲁ̅ ⲇⲉ ϧⲉⲛ ⲛⲉⲛϫⲓϫ
ⲙ̀ⲫ̅ϯ̅ ⲫⲏⲉⲑⲛⲁϯ ⲙ̀ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉϥϩⲃⲏⲟⲩⲓ ⲟⲩⲟϩ ϯⲉⲣ-
ϩⲉⲗⲡⲓⲥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲛⲁϩϯ ϫⲉ ϥⲛⲁϣⲟⲡⲧ ⲉⲣⲟϥ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ⲛⲉϥ-
ⲁⲩⲗⲏⲟⲩ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲁⲉⲙⲧⲟⲛ ⲙ̀ⲙⲟⲓ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ
ⲉⲑⲙⲏⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ. (Fol. 249 R°.) Ⲛⲑⲟⲕ ⲇⲉ ⲱⲡⲓⲁⲥⲉⲃⲏⲥ ⲉⲧϩⲱⲟⲩ
ⲫⲏⲉⲧⲁⲕⲭⲁ ϩⲑⲏⲕ ⲉ̀ϧⲟⲑⲃⲉϥ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲥⲱⲧⲏⲣ ⲛ̀ⲧⲉ
ⲫ̅ϯ̅ ⲙ̀ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅ ⲁⲣⲓⲉⲙⲓ ⲟⲩⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲧⲁϫⲣⲟⲕ ϫⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲡⲉⲧⲁϥⲉⲣⲣⲱⲙⲓ
ϥⲛⲁϯ ⲅⲁⲣ ⲙ̀ⲫⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲛ̀ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲉ̀ⲡϫⲓⲛⲛⲁϩϯ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲛⲟⲛ ⲉⲩⲥⲟⲡ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉⲛⲁⲩ-
ϧⲁϫⲱⲛ ⲁⲛⲛⲁϩϯ ϫⲉ ⲛ̀ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓϭ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉ
ⲛⲓⲟⲩⲣⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ϥⲛⲁϥⲱϯ ⲙ̀ⲡⲉⲣⲫⲙⲉⲩⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲇⲱⲗⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲟⲩⲟϩ
ⲛ̀ⲧⲉⲛϣⲉⲙϣⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲟⲩⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ
ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲉⲛⲉϩ. ⲫⲏⲉⲧⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲁϣⲁⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧⲉϥ-
ⲙⲉⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲁϥⲣⲉⲕ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲓ ⲉ̀ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲁϥϭⲓ ⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ
ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲑⲃⲏⲧⲧⲉⲛ ⲁⲛⲟⲛ ϧⲁ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ
ⲁϥⲑⲉⲃⲓⲟϥ ⲉⲑⲃⲏⲧⲧⲉⲛ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲑⲉⲃⲓⲟ ⲁⲛ ⲛ̀ⲧⲁⲓϧⲉ ⲁⲡⲗⲱⲥ ϩⲱⲥⲧⲉ
ϣⲁⲧⲉϥⲉⲣⲁⲛⲉⲭⲉⲥⲑⲉ ⲟⲛ ϣⲁⲧⲉ ⲡϩⲱⲃ ⲛ̀ⲛⲉϥϫⲓϫ ϭⲟϫⲓ ⲛ̀ⲥⲱϥ ⲫⲁⲓ
ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲁⲛ ⲁⲗⲗⲁ ϩⲱϯ ⲛ̀ⲧⲉϥϫⲉⲙⲧⲓⲡⲓ ⲙ̀ⲫⲙⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ
ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲓⲅⲉⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲟⲩⲙⲟⲩ ⲇⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲟⲩⲥⲧⲁⲩ-
ⲣⲟⲥ. (Fol. 249 V°.) ⲱϯϣⲫⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲁⲧϣⲧⲁϩⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲁⲧⲥⲁϫⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲥ
ⲫⲏⲉⲧⲁϥⲑⲁⲙⲓⲟ ⲛ̀ⲧⲫⲉ ⲛⲉⲙ ⲡ̀ⲕⲁϩⲓ ⲛⲉⲙ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧⲉⲛϧⲏⲧⲟⲩ
ⲁϥⲉⲣⲁⲛⲉⲭⲉⲥⲑⲉ ϣⲁⲧⲉ ⲡϩⲱⲃ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲉϥϫⲓϫ ϭⲟϫⲓ ⲛ̀ⲥⲱϥ ⲉⲧⲉⲛⲣⲱⲧⲏⲥ
ⲡⲉ. Ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲁϣⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲉϥⲙⲉⲧϣⲁⲛⲑⲙⲁϩⲧ ⲁϥϣⲱⲡ ⲉⲣⲟϥ
ⲛ̀ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ. ϯⲛⲟⲩ ⲇⲉ ⲙⲁϣⲉ ⲛⲱⲧⲉⲛ
ⲙⲁⲧⲁⲓ ⲉ̀ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲉ̀ⲛⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲁⲓϫⲟⲧⲟⲩ ⲛⲱⲧⲉⲛ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲁϫⲟⲥ ⲛⲁϥ

[1] Ces paroles se trouvent presque textuellement dans le commentaire sur l'Hexameron de Saint Eustathe d'Antioche: *Testis sum Dei: tu meum sanguinem, at spiritum meum Deus possideat, fac ut lubet,* etc. Cf. *P. G.* XVIII, 775 B.

puissant; je le sers dans son temple saint, j'ai le pouvoir de dire ce qui plaît à ma langue. Mon sang est entre tes mains, en tant que roi, si tu veux le répandre inutilement; mais mon âme est entre les mains de Dieu, celui qui don-
5 nera à chacun selon ses œuvres.[1] J'espère avec une grande confiance, qu'il me recevra dans ses saints tabernacles et que je me reposerai dans son royaume qui durera éternellement. [Fol. 249 R°] Pour toi, o impie et méchant, celui dont tu désires la mort est le roi et le Seigneur, le Sauveur Dieu d'Israel.
10 Sache donc et tiens pour certain qu'il est le Dieu fait homme. Il donnera, en effet, la lumière à Israel et le repentir à toutes les nations pour qu'elles croient en lui. Et nous, ensemble avec les prophètes qui nous ont précedés, nous croyons qu'il est le Seigneur des Seigneurs et le roi des rois.[2]
15 Il fera disparaître le souvenir des idoles et nous servirons son nom perpétuellement dans Israel avec toutes les nations, jusque dans les siècles des siècles. C'est lui qui par la grandeur de sa bonté, a incliné les cieux et est descendu.[3] Il a pris chair de la Vierge sainte, Marie, à cause de nous hom-
20 mes;[4] à cause de nous, il s'est abaissé dans l'humiliation,[5] non de cette manière absolue, de sorte qu'il supportât que l'œuvre de ses mains le persécutât, non, point cela, mais il a fallu que de sa propre volonté, il goûtât à la mort pour la race entière des hommes et à la mort de la croix. [Fol. 249 V°]
25 O prodige incompréhensible et inénarrable! Celui qui a créé le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, a supporté que l'œuvre de ses mains, à savoir Hérode, le persécutât. A cause de la grandeur de sa miséricorde, il a accepté tout cela pour le genre humain. Et maintenant, allez, annoncez au
30 roi tout ce que je vous ai dit. Dites lui: Pour toi, voici que

[2] Deutéronome 10, 17; I Timothée 6, 15; Apocalypse 19, 16.
[3] Psaume 17, 10.
[4] Symbole de Saint Athanase. [5] Philippiens 2, 8.

ϫⲉ ⲛ̅ⲑⲟⲕ ⲇⲉ ϩⲏⲇⲏ ϥⲛⲏⲟⲩ ⲉϫⲱⲕ ⲛ̅ϫⲉ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̅ⲥⲓⲥⲙⲟⲥ ⲛⲉⲙ
ⲟⲩⲁⲡⲩⲗⲏ ⲉⲥⲟⲓ ⲛ̅ϩⲟϯ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲫⲏⲉⲧⲁⲕϭⲟϫⲓ ⲛ̅ⲥⲱϥ ⲟⲩⲟϩ
ϥⲛⲁϣⲁⲣⲓ ⲉⲣⲟⲕ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̅ⲧⲉϥϥⲟⲧⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ⲛⲉⲙ ⲧⲉⲕ-
ⲑⲣⲓⲥⲕⲓⲁ ⲧⲏⲣⲥ ⲛ̅ⲃⲟϯ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̅ⲧⲉϥϣⲧⲉⲙⲉⲣⲫⲙⲉⲩⲓ ⲛ̅ⲧⲁⲕ ϣⲱⲡⲓ ϫⲉ
ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ϩⲏⲡⲡⲉ ⲥⲉⲛⲁϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϫⲱⲕ ⲛ̅ⲭⲱⲗⲉⲙ ⲛ̅ϫⲉ ⲛⲏⲉⲧⲁⲡⲓⲡ-
ⲛ̅ⲁ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ϭⲟⲣⲡⲟⲩ ⲛⲏⲓ ⲉⲑⲃⲏⲕ.

Ⲉⲧⲁⲩϣⲉⲛⲱⲟⲩ ⲇⲉ ⲛ̅ϫⲉ ⲛⲓϩⲩⲡⲉⲣⲉⲧⲏⲥ ⲁⲩⲧⲁⲙⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲏⲣⲱⲧⲏⲥ
ⲉ̀ⲛⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲁⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ϫⲟⲧⲟⲩ ⲛⲱⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲑ-
ⲃⲏⲧϥ. Ⲛⲁⲓ ⲟⲩⲛ ⲉⲧⲁϥⲥⲟⲟⲙⲟⲩ ⲛ̅ϫⲉ ⲡⲓⲡⲁ (Fol. 250 Rº.) ⲣⲁⲛⲟⲙⲟⲥ
ⲏⲣⲱⲧⲏⲥ ⲡⲓⲟⲙⲟⲃⲟⲣⲟⲥ ⲁϥⲗⲓⲃⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩϫⲱⲛⲧ ⲛ̅ⲁⲧⲁⲙⲁϩⲓ ϧⲉⲛ ϯⲟⲩ-
ⲛⲟⲩ ⲁϥⲟⲩⲱⲣⲡ ⲛ̅ⲟⲩⲥⲕⲉⲡⲱⲗⲁⲧⲱⲣ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲥⲧⲣⲁⲧⲉⲩⲙⲁ ⲙ̅ⲙⲁⲧⲟⲓ
ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲱⲗⲓ ⲛ̅ⲧⲁⲫⲉ ⲙ̅ⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲡⲓⲟⲩⲏⲃ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅
ⲫⲓⲱⲧ ⲙ̅ⲡⲓⲡⲣⲟⲇⲣⲟⲙⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ
ⲙ̅ⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ ⲛ̅ⲥⲟⲩ ⲏ̅ ⲙ̅ⲡⲓⲁⲃⲟⲧ ⲑⲱⲟⲩⲧ ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲙdⲉⲁⲛ̅-
ϣⲱⲟⲩϣⲓ. Ⲟⲩⲟϩ ⲙ̅ⲡⲉⲛⲓⲟⲩⲏⲃ ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲉⲛϣⲏⲣⲓ ⲙ̅ⲡⲓⲥⲗ ⲉⲙⲓ ⲉⲣⲟϥ
ϫⲉ ⲉⲧⲁⲩⲫⲉⲛ ⲡⲉϥⲥⲛⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲁϣ ⲛ̅ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ.

Ⲁⲗⲗⲁ ϩⲟⲧⲉ ⲉⲧⲁϥⲛⲁⲩ ⲙ̅ⲡⲓⲁⲥⲡⲁⲥⲙⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉⲛⲓⲟⲩⲏⲃ ϣⲱⲡⲓ
ⲙ̅ⲡⲉϥⲱⲡ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲛ̅ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲟⲩϫⲓⲙⲓ ⲙ̅ⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ
ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲥⲓⲥ ⲙ̅ⲡⲓⲛⲟⲙⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥⲛⲁⲩ ⲛ̅ϯⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ϣⲱ-
ⲡⲓ ⲁⲩⲟϩⲓ ⲉⲩϫⲟⲩϣⲧ ⲉⲃⲟⲗϧⲁϫⲱϥ ⲛ̅ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̅ⲡⲟⲩϫⲉⲙϥ
ⲉⲑⲣⲉϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲛⲓⲉⲩⲭⲏ ⲛ̅ⲧⲉ ϯⲡⲣⲟⲑⲉⲥⲓⲥ ⲉⲑⲣⲟⲩϯⲱⲟⲩ ⲙ̅ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅
ⲫ̅ϯ̅. Ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁⲩⲱⲥⲕ ⲇⲉ ⲉⲩⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲉⲩϫⲟⲩϣⲧ ⲉⲃⲟⲗϧⲁϫⲱϥ
ⲙ̅ⲫⲏⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲉⲣⲉⲩⲥ ⲉⲧⲥⲙⲁⲙⲁⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲉⲙ-
ⲡⲉϥⲧⲁⲥⲑⲟ ϩⲁⲣⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩⲁⲓ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲟⲩⲏⲃ ⲉⲣⲧⲟⲗⲙⲁⲛ ⲁϥϣⲉⲛⲁϥ
ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ. (Fol. 250 Vº.) ⲁⲩϫⲓⲙⲓ ⲙ̅ⲡⲉϥⲥⲛⲟϥ ⲉϥϭⲏⲥ
ⲙ̅ⲫⲣⲏϯ ⲛ̅ⲟⲩⲡⲉⲧⲣⲁ ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲇⲉ ⲙ̅ⲡⲉϥⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲫ̅ϯ̅ ⲙⲁⲩⲁⲧϥ
ⲡⲉⲧⲥⲱⲟⲩⲛ ⲙ̅ⲡⲓⲑⲱϣ ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉϥϩⲁⲡ ⲙ̅ⲙⲏⲓ
ⲛ̅ⲁⲧϣϧⲉϧⲱⲧⲟⲩ. Ⲟⲩⲟϩ ϧⲉⲛ ϯⲟⲩⲛⲟⲩ ⲁⲡⲓⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ⲛ̅ⲧⲉ
ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲫⲱϧ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲏϯ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲡϣⲱⲓ ⲉ̀ⲡⲉⲥⲏⲧ. Ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩϣⲱⲡⲓ
ϧⲉⲛ ⲟⲩⲁⲅⲱⲛⲓⲁ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲧⲱⲙⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲟⲩⲥⲑⲉⲣⲧⲉⲣ ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙ̅ⲙⲱⲟⲩ

[1] Comme on le verra plus bas, on ne trouva pas le corps de Zacharie, on ne vit que des traces de sang coagulé sur le pavé, on ne s'ex-

déjà vient sur toi un grand sifflement et un châtiment terrible de la part du Christ que tu persécutes. Il te frappera et il t'enlèvera de la face de la terre avec toutes tes abominables superstitions et ton souvenir ne subsistera plus à
5 tout jamais. Voici que s'accomplira bientôt sur toi, ce que le Saint Esprit m'a révélé à ton sujet.

Les émissaires s'en étant allés, racontèrent au roi Hérode tout ce que le bienheureux Zacharie leur avait dit de lui. Après les avoir entendus, [Fol. 250 R°] l'impie Hérode, le fé-
10 roce, fut transporté d'une impuissante colère. Sur le champ, il envoya un chef de troupes avec des soldats et il fit couper la tête du bienheureux Zacharie, le prêtre du Seigneur, le père du saint précurseur et baptiste Jean.[1] C'était pendant la nuit, le huit du mois de Thôout, entre le temple et
15 l'autel.[2] Ni les prêtres ni les enfants d'Israel, ne surent à quel moment de la nuit son sang fut versé.

Or, quand arriva l'heure de l'adoration des prêtres, Zacharie ne marqua pas pour eux l'action de grâces. Ceux-ci ne trouvant pas le bienheureux Zacharie, selon la coutume
20 légale; comme c'était l'heure de la prière, demeurèrent en l'attendant et ils ne le trouvèrent point pour accomplir les prières de l'offrande, afin de rendre grâces au Seigneur Dieu. Après avoir passé quelque temps debouts, attendant le vénérable Zacharie, le grand prêtre béni, celui-ci ne venant pas, un
25 des prêtres s'enhardit à pénétrer dans le lieu saint. [Fol. 250 V°] Le sang de Zacharie fut trouvé coagulé comme une pierre, son corps demeura invisible. Dieu seul connait ce qui lui a été réservé selon les jugements de sa justice insondable. A cet instant, le voile du temple se déchira par le milieu,
30 du haut en bas.[3] Remplis de crainte et d'anxiété, saisis de

plique donc pas comment notre auteur peut savoir que Zacharie eut la tête tranchée.

2 C'est la date donnée par le synaxaire de l'église copto-abyssine.

3 St. Matthieu 27, 51.

ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲓⲙⲏⲓⲛⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲙⲏϣ ⲛ̅ϣⲫⲏⲣⲓ ⲉⲧⲁⲩϣⲱⲡⲓ ⲛ̅ⲫⲏⲉⲑⲟⲩⲁⲃ
ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁⲩⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲑⲱⲟⲩϯ ⲙ̅ⲡⲓⲗⲁⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ϩⲓⲧⲉⲛ
ϯⲥⲁⲗⲡⲓⲝ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩϩⲓⲱⲓϣ ⲛ̅ⲥⲱⲟⲩ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲩϧⲱⲧⲉⲃ
ⲛ̅ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲉⲣⲉⲩⲥ ⲉⲧⲉⲛϩⲟⲧ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲛ̅ⲟⲩⲏⲃ
ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲉⲧⲥⲙⲁⲙⲁⲧ ⲫⲏⲉⲧⲁϥⲉⲣⲛⲟⲙⲟⲑⲉⲧⲓⲛ 5
ⲙ̅ⲙⲟⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϯⲥⲃⲱ ⲛⲁⲛ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲟⲩⲟϩ
ⲉⲑⲣⲁⲛⲁϥ ⲙ̅ⲫ̅ϯ̅. Ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲓⲗⲁⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲧⲁⲩⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉ̀ⲛⲁⲓ ⲁⲩⲉⲣ-
ϩⲏⲃⲓ ⲉ̀ⲫⲏⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲛ̅ⲅ̅ ⲛ̅ⲉϩⲟⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲅ̅ ⲛ̅ⲉϫⲱⲣϩ ⲕⲁⲧⲁ
ⲡⲉⲧⲉⲣⲡⲣⲉⲡⲓ ⲛ̅ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲟⲩⲏⲃ ⲉⲧⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩ.

Ⲁϣ ⲅⲁⲣ ⲛ̅ⲗⲁⲥ ⲛ̅ⲥⲁⲣⲝ ⲉⲑⲛⲁϣⲥⲁϫⲓ ⲉ̀ (Fol. 251 R°.) ⲛⲓⲁⲅⲁⲑⲟⲛ 10
ⲛ̅ⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲓⲟⲛ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲁϥϣⲁϣⲛⲓ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲛ̅ϫⲉ ⲫⲏⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲍⲁⲭⲁ-
ⲣⲓⲁⲥ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲉⲣⲉⲩⲥ ⲉⲧⲉⲛϩⲟⲧ ⲛ̅ⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅. Ⲁⲓϣⲁⲛϫⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲉⲣⲟⲕ
ϫⲉ ⲛ̅ⲑⲟⲕ ⲟⲩⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲑⲙⲏⲓ ⲛ̅ⲑⲟⲕ ⲟⲩϩⲟⲩⲟ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ
ϫⲉ ⲛⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲙⲉⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲁⲩⲉⲣⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲓⲛ ⲉⲑⲃⲉ ⲡϫⲓⲛⲓ
ⲙ̅ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲛ̅ⲑⲟⲕ ⲇⲉ ⲁⲕⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲟⲩⲡⲁⲣⲣⲟⲩⲥⲓⲁ ϫⲉ ⲫⲏⲉⲧⲁϯ 15
ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲙⲁⲣⲓⲁ ϥⲁⲓ ϧⲁⲣⲟϥ ϧⲉⲛ ⲧⲉⲥⲛⲉϫⲓ ⲙ̅ⲡⲁⲣ-
ⲑⲉⲛⲓⲕⲏ ⲁⲥⲙⲁⲥϥ ⲛ̅ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲉⲙⲡⲧⲏⲣϥ. Ⲱⲟⲩⲛⲓⲁⲧⲕ ⲛ̅ⲑⲟⲕ
ⲱⲡⲓⲟⲩⲏⲃ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̅ⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ϫⲉ ⲁⲕϣⲱⲡⲓ ⲛ̅ⲁⲧⲁⲣⲓⲕⲓ ϣⲁⲛⲧⲉⲕϫⲱⲕ
ⲛ̅ⲧⲉⲕⲙⲉⲧⲟⲩⲏⲃ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲥⲧⲟⲩⲃⲏⲟⲩⲧ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ ⲙ̅ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅.
Ⲕⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲛ̅ϩⲟⲩⲟ ⲱⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲉⲣⲉⲩⲥ ⲟⲩⲟϩ 20
ⲡⲓⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲉⲩⲥⲟⲡ ϫⲉ ⲁⲕⲉⲣⲡⲉⲙⲡϣⲁ ⲉⲑⲣⲉ ⲡⲓⲕⲗⲁⲧⲟⲥ ⲉⲧⲁϥⲫⲓⲣⲓ
ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ϧⲏⲧⲕ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲧⲉⲕⲙⲉⲧϧⲉⲗⲗⲟ ϣⲱⲡⲓ ⲙ̅ⲡⲣⲟⲇⲣⲟⲙⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ
ⲛ̅ⲃⲁⲡⲧⲏⲥⲧⲏⲥ[a] ⲙ̅ⲡϣⲏⲣⲓ ⲙ̅ⲫ̅ϯ̅ ⲉⲧⲟⲛϧ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲓⲟⲩⲣⲱⲟⲩ
ⲫⲏⲉⲧⲁϥⲱⲗⲓ ⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲙ̅ⲫⲛⲟⲃⲓ ⲙ̅ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. (Fol. 251 V°.) Ⲱⲟⲩⲛⲓⲁⲧⲕ
ⲛ̅ⲑⲟⲕ ⲱⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲉⲣⲉⲩⲥ ⲉⲧⲉⲛϩⲟⲧ ⲛ̅ⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ϫⲉ ⲁⲕⲁⲣⲉϩ 25
ⲉ̀ⲡⲓⲕⲁⲧⲁϩⲩⲕⲱⲛ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲕⲁⲧⲁⲓⲛⲓ ⲉⲧⲁⲫ̅ϯ̅ ⲧⲏⲓⲧⲟⲩ ⲛⲁⲕ ⲉⲩⲟⲩⲁⲃ
ⲉⲃⲟⲗϧⲁ ϭⲱϧⲉⲙ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛ̅ⲁⲡⲁⲥ. Ⲧⲉⲕⲯⲩⲭⲏ ⲙⲉⲛ
ⲁⲕⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲥⲟⲩⲁⲃ ⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ ⲇⲉ ⲉϥⲧⲟⲩⲃⲏⲟⲩⲧ ⲙ̅ⲫⲣⲏϯ ⲛ̅ⲟⲩ-
ⲛⲟⲩⲃ ⲉϥⲧⲟⲩⲃⲏⲟⲩⲧ ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ⲁⲕⲉⲣⲡⲉⲡϣⲁ ⲙ̅ⲡⲁⲓ ⲛⲓϣϯ ⲛ̅ⲧⲁⲓⲟ

[a] pour ⲙ̅ⲃⲁⲡⲧⲏⲥⲧⲏⲥ.

terreur, à cause des prodiges et des nombreux miracles qui survinrent à propos de Saint Zacharie, les prêtres sortirent, convoquèrent tout le peuple au son de la trompette, puis ils l'informèrent en disant: On a tué Zacharie, le fidèle pon- 5 tife du Seigneur, le grand prêtre, le saint prophète béni qui nous a instruits et élevés dans tous les préceptes saints et agréables à Dieu. Et lorsque tout le peuple l'eut appris, il pleura le vénérable Zacharie pendant trois jours et trois nuits.[1]

10 Quelle langue de chair pourra dire [Fol. 251 R°] les biens célestes qu'a obtenus le vénérable Zacharie, le pontife fidèle de Dieu? Si je dis de toi, en effet, que tu es un prophète, en vérité, tu es plus qu'un prophète. Tous les prophètes, effectivement, ont annoncé la venue du Christ, mais toi, tu as 15 manifesté ouvertement, que celui que la Vierge sainte, Marie, a porté en son sein virginal et qu'elle a enfanté, que celui-la est vraiment Dieu Bienheureux es-tu, prêtre saint du Seigneur, tu as été irréprochable dans le ministère de ton sacerdoce sans tache, accompli selon les préceptes du Seigneur. 20 Béni sois-tu encore plus, ô prophète et pontife et martyr à la fois, de ce que tu as été jugé digne que le rameau sorti de toi,[2] durant ta vieillesse, devint le précurseur et le baptiseur du fils du Dieu vivant, le roi des rois, celui qui ôte les péchés du monde.[3] [Fol. 251 V°] Bienheureux es-tu, ô Za- 25 charie, pontife fidèle de Dieu, de ce que tu as conservé l'image et la ressemblance que Dieu t'avait données, exemptes de toute tache du vieil homme. Ton âme, tu l'as gardée sainte et ton corps est resté immaculé, comme l'or pur. C'est pourquoi tu as été jugé digne de ce grand hon-

---

[1] Nous avons ici depuis le folio 248 V°, le récit amplifié du Protévangile, mais la cause du meurtre de Zacharie apportée par l'apocryphe, n'est pas celle donnée par Sévère.

[2] Cf. Nombres 24, 17. [3] St. Jean 1, 29.

ⲛ̅ⲁⲧⲥⲁϫⲓ ⲙ̅ⲙⲟϥ ϩⲱⲥⲧⲉ ⲉⲑⲣⲉⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ ⲟⲩⲱⲧⲉⲃ ⲉ̀ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲉ-
ϥⲟⲩⲁϣϥ ⲛ̅ϫⲉ ⲫ̅ϯ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲕⲉⲙⲡϣⲁ ⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲁϥϫⲟⲥ ⲛ̅ϫⲉ
ⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲡⲓⲙⲁ ⲁⲛⲟⲕ ⲉϯϣⲟⲡ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲁⲣⲉ ⲛⲏⲉ-
ⲧⲉⲛⲟⲩⲓ ϣⲱⲡⲓ ⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲛⲉⲙⲏⲓ. Ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲟⲩⲛ ⲁⲕϣⲱⲡⲓ ⲉⲕⲟⲓ ⲛ̅ⲁⲣ-
ⲭⲏⲉⲣⲉⲩⲥ ⲙ̅ⲫ̅ϯ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲑⲣⲉⲕϣⲱⲡⲓ ⲟⲛ ⲛⲉⲙⲁϥ
ϧⲉⲛ ⲑⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ.

Ⲟⲩ ϫⲉ ⲟⲩⲛ ⲡⲉϯⲛⲁϫⲟϥ ⲱⲛⲁⲥⲛⲏⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̅ⲙⲉⲛⲣⲁϯ ϧⲉⲛ
ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲓⲉ ⲁⲛⲛⲁϯ ⲟⲩ ⲛ̅ⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧⲟⲓ
ⲛ̅ϩⲟϯ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲑⲙⲉϩ ⲛ̅ⲉⲛϩⲟⲩⲣ ϩⲟⲧⲁⲛ ⲁⲛϣⲁⲛⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲛⲛⲏⲉⲑⲟⲩⲁⲃ
(Fol. 252 R°.) ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲁⲩⲣⲁⲛⲁϥ ⲙ̅ⲫ̅ϯ ⲉⲩϯⲭⲗⲟⲙ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲉⲑⲃⲉ
ⲛⲟⲩⲁⲣⲉⲧⲏ ⲛ̅ⲓⲇⲓⲟⲛ ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲛ̅ϩⲟⲩⲟ ⲉⲑⲃⲉ ⲧⲟⲩⲁⲅⲁⲡⲏ ⲉⲧⲧⲁϫ-
ⲣⲏⲟⲩⲧ ⲉⲧⲉⲙⲙⲟⲛ ⲛ̅ⲭⲣⲟϥ ϩⲓⲱⲧⲥ ⲓⲧⲉ ⲙⲉⲧϣⲟⲃⲓ ⲓⲧⲉ ⲙⲉⲧⲕⲁⲧⲁⲣⲱⲙⲓ
ⲓⲉ ⲱⲟⲩ ⲉϥϣⲟⲩⲓⲧ. Ⲁⲛⲟⲛ ⲇⲉ ϩⲱⲛ ⲉⲩⲃⲟⲣⲃⲉⲣ ⲙ̅ⲙⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲑⲃⲉ
ⲛⲓϭⲣⲟⲡ ⲉⲧⲉⲛϯ ⲙ̅ⲙⲱⲟⲩ ⲛ̅ⲛⲉⲛⲉⲣⲏⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲗⲟⲩⲝ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲥⲕⲁⲛ-
ⲇⲁⲗⲟⲛ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲙⲉⲧϣⲟⲃⲓ ⲛ̅ⲟⲓ ⲛ̅ⲣⲉϥⲉⲣⲕⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲓⲛ ⲛ̅ⲣⲉϥϯϣⲱϣ
ⲛ̅ⲁⲧϣϥⲁⲓ ⲛ̅ⲣⲉϥⲉⲣⲫⲙⲉⲩⲓ ⲛ̅ⲧⲉ ϯⲕⲁⲕⲓⲁ ⲙ̅ⲙⲓϣⲓ ⲛ̅ⲧⲥⲩⲛⲏⲇⲓⲥⲓⲥ
ⲛ̅ⲛⲉⲛⲉⲣⲏⲟⲩ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛϣⲉ ⲛ̅ⲙⲉⲣⲉϩ ⲛ̅ⲁⲧⲧⲁⲗϭⲟ ⲉⲑⲃⲉ ϩⲁⲛⲕⲟⲩϫⲓ
ⲛ̅ϩⲃⲏⲟⲩⲓ ⲛ̅ⲧⲁⲓϧⲉ ⲁⲡⲗⲱⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲁⲓⲃⲓⲟⲥ ⲉⲑⲛⲁⲧⲁⲕⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̅ϣⲟⲩ-
ⲙⲉⲥⲧⲱϥ ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ. Ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁⲣⲉⲛϫⲱ ⲛⲁⲛ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲛ̅ⲟⲩⲁⲣⲭⲏ ⲕⲁⲛ
ⲓⲥϫⲉ ⲛ̅ϯⲛⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲁⲣⲉⲛⲉⲣ ⲧⲉⲛⲥⲡⲟⲩⲇⲏ ⲧⲏⲣⲥ ⲉ̀ⲑⲣⲉⲛϫⲱ ⲛⲁⲛ
ⲛ̅ⲟⲩϭⲓϣϣⲱⲟⲩ ⲛ̅ⲁⲑⲙⲟⲩⲛⲕ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡ̅ⲱⲟⲩ ⲛ̅ⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ
(Fol. 252 V°.) ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛⲥⲡⲗⲁⲭⲛⲟⲛ ⲙ̅ⲙⲉⲧϣⲉⲛϩⲏⲧ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ⲛⲉⲛϣⲫⲏⲣ
ⲙ̅ⲙⲉⲗⲟⲥ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̅ⲧⲉⲛϣϫⲉⲙϫⲟⲙ ϩⲱⲛ ⲉ̀ⲥⲙⲟⲩ ⲉ̀ⲫ̅ϯ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲕⲉⲙⲕⲉⲙ
ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲭⲟⲣⲟⲥ. Ⲡⲓⲕⲉⲙⲕⲉⲙ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲫⲙⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲓⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉ
ⲡⲓⲥⲱⲙⲁ ⲡⲓⲭⲟⲣⲟⲥ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲡϩⲱⲧⲡ ⲛ̅ⲛⲓⲁⲣⲉⲧⲏ ⲉⲧⲟⲓ ⲛ̅ϩⲩⲥⲟⲥ ⲛⲉⲙ
ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲟⲩ ⲉⲣⲉⲟⲩⲓ ϫⲟϫⲉⲃ ⲁⲛ ⲉⲑⲟⲩⲓ ⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲁϥϫⲟⲥ ⲛ̅ϫⲉ
ⲡⲓⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ϫⲉ ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ ⲙ̅ⲙⲟⲛ ϥⲛⲁϭⲓ ⲙ̅ⲡⲉϥⲃⲉⲭⲉ
ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉϥϧⲓⲥⲓ ⲙ̅ⲙⲓⲛ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲛ ϥⲁⲓ ϧⲁ ⲛⲓⲃⲁⲣⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉ
ⲛⲉⲧⲉⲛⲉⲣⲏⲟⲩ ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁϫⲉⲕ ⲡⲓⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲉⲃⲟⲗ
ⲟⲙⲟⲓⲱⲥ ⲇⲉ ⲟⲛ ϫⲉ ⲡⲁⲱⲛϧ ⲡⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲙⲟⲩ ⲟⲩϩⲏⲟⲩ
ⲛⲏⲓ ⲡⲉ.

neur indicible, que ton corps fût transporté, là où Dieu l'a voulu selon tes mérites, ainsi que l'a dit notre Seigneur Jésus Christ lui-même: «Là ou je suis, que les miens soient aussi avec moi.»[1] Puisque donc, tu as été le pontife de Dieu 5 sur la terre, il te fait demeurer avec lui dans le royaume des cieux.

Que dirai-je, ô mes frères et mes bien aimés dans le Seigneur, quelle excuse apporterons-nous dans ce jour de terreur et de crainte, quand nous verrons tous les saints 10 [Fol. 252 R°] qui satisfirent Dieu, couronnés à cause de leurs propres vertus et surtout à cause de leur charité inébranlable, sans fraude, sans hypocrisie, sans rien d'humain ni vaine gloire.[2] Nous, au contraire, nous nous excitons à cause des offenses que nous nous faisons mutuellement, des injures 15 des scandales, des mensonges, de ceux qui sont calomniateurs, détracteurs insupportables, rancuniers, blessant réciproquement nos sentiments de coups de dard inguérissables à cause d'affaires tout à fait mesquines de cette vie passagère et véritablement haïssable. Mais, établissons pour nous un prin- 20 cipe et, dès maintenant, plaçons toute notre sollicitude dans l'obtention d'un ardent désir indéfectible pour le Seigneur de la gloire éternelle [fol. 252 V°] avec des sentiments de bonté envers notre prochain, afin que nous puissons nous aussi bénir Dieu avec la lyre et le chant.[3] La lyre est la mort 25 des membres du corps, le chant est l'union des vertus qui sont égales entre elles, l'une n'étant pas inférieure à l'autre, comme le dit le Saint Apôtre: «Chacun de nous recevra sa récompense selon son travail particulier.»[4] Et encore: «Portez les fardeaux les uns des autres et vous accomplirez 30 ainsi la loi du Christ.»[5] Pareillement aussi: «Ma vie est le Christ et ma mort m'est un gain.»[6]

[1] St. Jean 17, 24. [2] I Corinthiens 13, 4. [3] Psaume 150, 4.
[4] I Corinthiens 3, 8. [5] Galates 6, 2. [6] Philippiens 1, 21.

ⲚⲐⲞⲔ ⲆⲈ ⲰⲪⲎⲈⲐⲞⲨⲀⲂ ⲌⲀⲬⲀⲢⲒⲀⲤ ⲠⲒⲀⲢⲬⲎⲈⲢⲈⲨⲤ ⲈⲦⲈⲚϨⲞⲦ ⲞⲨⲞϨ ⲠⲒⲞⲘⲞⲖⲞⲄⲎⲦⲎⲤ ⲞⲨⲞϨ ⲠⲒⲘⲀⲢⲦⲨⲢⲞⲤ ⲈⲨⲤⲞⲠ ⲦⲈⲚϯϨⲞ ⲈⲢⲞⲔ ⲀⲢⲒⲠⲢⲈⲤⲂⲈⲨⲒⲚ ⲈϨⲢⲎⲒ ⲈϪⲰⲚ ⲚⲀϨⲢⲈⲚ ⲠⲬ̅Ⲥ̅ ⲪⲎⲈⲦⲀⲔⲘⲈⲚⲢⲒⲦϤ ⲞⲨⲞϨ ⲀⲔϢⲰⲠⲒ ϦⲀⲦⲞⲦϤ ϨⲞⲠⲰⲤ ⲚⲦⲈϤⲈⲢϨⲘⲞⲦ ⲚⲀⲚ ⲘⲠⲬⲰ ⲈⲂⲞⲖ ⲚⲦⲈ ⲚⲈⲚⲚⲞⲂⲒ ⲞⲨⲞϨ ⲚⲦⲈⲚϢⲀϢⲚⲒ ⲈⲞⲨⲚⲀⲒ ⲚⲈⲘ ⲞⲨⲠⲀⲢⲢⲎⲤⲒⲀ ⲚⲀϨⲢⲈⲚ ⲠⲒⲂⲎⲘⲀ. 5

Index des mots grecs.

Pour toi, ô saint Zacharie pontife fidèle, confesseur et martyr en même temps, nous te conjurons, intercède pour nous auprès du Christ, que tu as aimé et auprès de qui tu habites, afin qu'il nous accorde la rémission de nos péchés et 5 et que nous obtenions miséricorde et confiance devant le tribunal.

Ein Brief des Elias bar Šinaja über die Wahl des Katholikos Išoʿjahb IV.

In Übersetzung bekannt gemacht von

Professor Dr. Bernhard Vandenhoff.

Über die Wahl des Katholikos der Nestorianer Išoʿjahb IV bar Ezekiel (1023—1027) handelt ein Brief des durch mehrere syrische und und arabische Schriften[1] bekannten Elias bar Šinaja, der von 1008 bis 1056 Metropolit von Nisibis war. Er wendet sich in diesem Schreiben an die Bischöfe der großen Hyparchie und die Bewohner von Bagdad und redet ihnen mit gewichtigen Gründen ins Gewissen, diese nach seiner Meinung ungültige Wahl rückgängig zu machen und in kanonischer Weise einen Patriarchen zu wählen. Dazu kam es aber nicht, weil die Regierung Išoʿjahbs IV nur von kurzer Dauer war. Es heißt nämlich in der Geschichte der nestorianischen Patriarchen über diese Wahl:

„Er (Išoʿjahb) war Bischof von Ḳaṣra, (und) wurde erwählt unter dem Chalifat des Ḳâdir und geweiht zu Madâ'in (d. i. Seleukeia-Ktesiphon), mit dem Mantel von zitronengelber Farbe bekleidet am dritten Adventssonntage des Jahres (411 der Flucht) 1334 der Griechen, Osterrechnung 15 (richtig 18) 9. 2. Während der Metropolit von Gondisapor (= Elam) abwesend war, weihten ihn die Metropoliten von Moṣul, von Betgarmai und von Ḥulwan mit zwölf Bischöfen. Darauf las der Bischof von Anbâr über ihn das Evangelium; als er aber an die Stelle kam: Kad dên eštarriu (quum ergo prandissent Jo. 21, 15), las er ešt-riu, (indem er t ohne Vokal aussprach statt mit a), so daß der Sinn war: „sie wurden gelöst, entlassen". Als die Sache dem Metropoliten von Nisibis und anderen von den Vätern (d. i. Bischöfen) berichtet wurde, weigerten sie sich, seine Wahl (als gültig anzuerkennen und) bekannt zu machen. So blieb die Lage, denn seine Regierung dauerte nicht so lange, daß der Streit beigelegt werden konnte. Er starb (schon) 1338 der Griechen."[2] Nach dieser Erzählung erregte die un-

[1] Siehe Baumstark, *Die christl. Literaturen des Orients* I, S. 50, 79, 97; II, S. 25, 27, 32.

[2] MAS 2, 56 et 82 (=*Liber turris. Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria* ed. H. Gismondi; *pars altera: Amri et Slibae textus (Arabici) versio Latina* p. 56 et 82).

richtige Aussprache eines Wortes im Evangelium, das nach der Weihe des erwählten Patriarchen verlesen wurde, Ärgernis; es wurde vielleicht als ein böses Omen für die Regierung Išoʿjahbs gedeutet. Elias bar Šinaja erwähnt diese Anekdote nicht, führt dagegen gewichtigere Gründe für die Ungültigkeit der Wahl Išoʿjahbs an. Namentlich beschuldigt er ihn, die Inhaber der politischen Macht im Lande bestochen und durch Simonie die geistliche Gewalt erlangt zu haben. Die Namen dieser weltlichen, mohammedanischen Herrscher nennt E. zwar nicht, doch läßt sich aus der Geschichte jener Zeit wohl feststellen, wer als Herrscher, in jenem Lande, namentlich zu Bagdad, die Macht in Händen hatte. Chalif war damals zu Bagdad der Abbaside al-Ḳâdir (991—1031); die politische Macht aber lag in den Händen des bujidischen Emir al-umarâ. Diese Würde erhielt im Jahre 413 (der Heğra) d. i. 1022/3 n. Chr. Mušarrif-ed-daula mit der Statthalterschaft im Iraḳ. Nach seinem Tode 416 d. H. (1025/6 n. Chr.) wurde Abû Kâliğâr, Sohn des Sulṭân ed-daula, als Emir al-umarâ, proklamiert, ohne daß er nach Bagdad kommen und sein Amt antreten konnte. Statt seiner zog Ǧelâl ed-daula, den die Bagdadenser zuerst in der Schlacht geschlagen hatten, im Ramadan 418 (der H. = Oktober 1027) in Bagdad ein. Er geriet zwar im folgenden Jahre durch einen Aufstand der Türken in der Stadt in Gefahr, behauptete sich aber gegen diese und später gegen Abû Kâliğâr, dessen Truppen er in Chuzistan schlug (421) und hielt kurz vor dem Tode des Chalifen einen siegreichen Einzug in Bagdad (Weil, *Geschichte der Chalifen.* 3 Bd. Mannheim 1859. S. 53—56). Im nördlichen Mesapotamien lebte um diese Zeit Ḳirwâš in Feindschaft mit seinem Bruder Bedran, (und) dieser kämpfte um Nisibis gegen Abû Naṣr Naṣr ed daula Ibn Merwân, den Herrn von Dijarbekr. Der Krieg begann schon im Jahre 419 und dauerte bis zum Jahre 421 (der H. = 1030/1), wo endlich Abû Naṣr die Stadt übergeben mußte. (Ebenda. S. 69). Von diesen Machthabern scheint am ersten wohl der Emir Mušarrif ed-daula von Išoʿjahb bestochen zu sein, wenn diese Anschuldigung des Elias gegen ihn zutrifft. Oder hatte vielleicht der Chalif al-Ḳâdir noch so großen Einfluß, daß Išoʿjahb an ihn sich wenden konnte, damit er ihm als geistliches Oberhaupt der Nestorianer Anerkennung und auch bei widerspenstigen Angehörigen seiner Kirche Gehorsam verschaffe? Jedenfalls mußte es für den erwählten Patriarchen sehr schwierig sein, in so unruhigen Zeiten über den Sitz des Patriarchates hinaus seine geistliche Wirksamkeit auszudehnen. Aus dem gleichen Grunde konnte aber auch eine Gegenpartei gegen ihn sich nicht entwickeln und seine Absetzung betreiben, wie Elias in seinem Schreiben verlangte. Wir dürfen uns daher auch nicht wundern, daß wir nicht wissen, welchen Erfolg dieser Brief bei den einfachen Gläubigen und

besonders bei den Bischöfen und Metropoliten hatte. War somit die politische Wirkung dieses Protestschreibens wahrscheinlich eine geringe, so wirft es doch auf die kirchlichen und sozialen Verhältnisse der Nestorianer ein bedeutsames Licht, namentlich da Elias die damalige Wahl mit früheren Wahlen von Patriarchen in Vergleich stellt. Die höchste kirchliche Würde war dieses Mal offener, als bei früheren Gelegenheiten, um Geld erkauft worden. Bei den Jakobiten und sogar bei den verachteten Juden herrschte nicht solche Bestechlichkeit. — Da wir aus anderen Quellen über die Geschichte der Nestorianer und der Christen in jenen Gegenden überhaupt wenig erfahren, so schien es mir angemessen, wenigstens eine Übersetzung des Briefes zu veröffentlichen. Gegen die Echtheit ist nach dem Gesagten nichts einzuwenden. Den syrischen Text desselben, der, wie Assemani, B. O. (= *Bibliotheca, or.*) III, 1, 272 berichtet auch im Cod. Vat. 122 enthalten ist, fand ich fol. 128 a—148 a einer Handschrift, die ich im Jahre 1898 von dem P. Samuel Giamil, damals Prokurator des Patriarchen der Chaldäer zu Rom, jetzigen Oberen des Antonianerordens, erwarb. Auf fol. 1—128 a der Handschrift steht ein Werk des berühmten Abdišoʿ bar Běrikha von Nisibis († 1318), dessen Titel lautet: *Penkita de ṭukkâs dîne ʿêdtanaje*, d. i. Tafel der Ordnung der kirchlichen Rechtsbestimmungen. (Baumstark, *Die christl. Lit. des Orients* I, S. 84.) Der Inhalt ist mit diesem Titel allerdings nur unvollständig wiedergegeben, weil neben mancherlei historischen und liturgischen Kapiteln auch weltliche Rechtsbestimmungen in den Rahmen der zehn Bücher eingeordnet sind. Text und Übersetzung des Werkes sind bisher noch nicht veröffentlicht, doch sind die einzelnen Teile desselben meist schon früher bekannt, den Inhalt gibt J. B. Chabot in (*Syn* =)*Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens* in *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques. Tome 37* (Paris 1902), p. 611 ff. Auf den Brief des Elias folgt fol. 148 a—149 b eine Abhandlung (*Memrâ*) über jene, die eine Würde ungesetzlich an sich gerissen haben von dem hl. Mar Narsai aus dem *Memrâ* (desselben) über das Priestertum. Das Stück war bisher unbekannt. Es folgen fol. 149 b—152 a eine Reihe bisher meist schon bekannter Kanones, die über die Wahl des Katholikos und der Bischöfe und über die Sitten der Geistlichen handeln. Endlich fol. 152 a—153 a steht eine bisher unbekannte Abhandlung (*Memrâ*) Ephräms des Syrers über die Bedrückten und Bedrängten. Eine deutsche Übersetzung der letzteren von mir erschien in der Zeitschrift: *Theologie und Glaube*, Jahrg. IV 1912, Heft 3, S. 239—241. Darnach fol. 153 a—b der Handschrift folgt noch die etwas weitläufige Datierung der Abschrift. Sie wurde vollendet am 23 Tammuz (Juli) 1898 in der Stadt al-Ḳoš bei Mossul für den Priester Samuel Giamil. Der Schreiber nennt sich den Diakon

Joseph, Sohn des Thomas, Sohnes des seligen Diakons Sipha, Sohnes des Priesters Petrus aus der Stadt al-Ḳoš. Er hat die verschiedenen Teile der Handschrift gewiß aus alten Handschriften, die er in jener Gegend fand, abgeschrieben. Zum Schlusse hat er noch eine Klage über die Notlage der Christen jener Gegend infolge der schlechten Jahresernte hinzugefügt. Auf eine Beschreibung des Materials und der Größe der Handschrift will ich hier nicht näher eingehen.

B. = *Das Buch der Synhados, übersetzt und erläutert von* O. Braun. Stuttgart und Wien. 1900.

KAC = *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones herausgegeben von* F. Lauchert. Freiburg i. B. und Leipzig 1896 in der *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften herausgegeben unter der Leitung von* Prof. G. Krüger. 12. Heft.

N² = Th. Nöldeke, *Kurzgefaßte syrische Grammatik.* 2. Aufl. Leipzig 1898.

Mit der Hilfe Gottes schreiben wir den Brief des hl. Vaters Mar Elias, des Metropoliten von Nisibis, an die Bischöfe der großen Hyparchie und die Einwohner von Bagdad über die Sache des Katholikos Išojahb.

Die, welche das anbetungswürdige Geheimnis der Dreiheit 5 der Personen der gebenedeiten Wesenheit (Gottes) in rechtgläubiger Weise bekennen und glauben und die persönliche Einheit [128b] der Zweiheit der Naturen Christi in rechter Weise verkündigen und lehren und die Synodalkanones der seligen Apostel und Väter beobachten und den Ruhm der 10 Christenheit und den Stolz der Rechtgläubigkeit kennen und verstehen, die heiligen Väter, die Bischöfe der großen Hyparchie und die (durch Tugend) glänzenden Priester und reinen Diakonen und die Schrifterfahrenen und die Oberen von Schriftkennern und die auserwählten Gläubigen, die in 15 Bagdad, der Stadt des Königtums, wohnen und auf die Beobachtung der kirchlichen Kanones eifrig bedacht sind und (auch andere) aneifern, behütet und bewacht und begründet in der ewigen Liebe Gottes des Herrn, des Mächtigen, Alles Beherrschenden, eure Größe grüßt Elias, der Armselige, durch Gnade und über 20 Verdienst Diener der Kirche Christi in der Stadt Nisibis in Christus, der eure Ehre befördern und eurem Vorrange den Sieg verleihen und euren Rang erhöhen (möge) . . . . . und betet, daß durch eure Gebete und durch euren Eifer alles das, was

unser ist und bei uns steht, wie es dem Winke des Himmels gefällt, gelenkt und, als uns nützlich erfunden werde, und daß er uns alle würdig mache, unter seinen Flügeln verborgen und gemäß seinem Willen geleitet zu werden und seinem 5 hl. Namen zu gefallen. Amen. — Man hat hier in unserer Gegend gehört, o selige Väter und geistliche Brüder, — der Herr erhalte euer Leben und vermehre eure Siege! — daß die Angelegenheit der Wahl und Handauflegung des Patriarchen nicht (so), wie es die apostolischen Kanones für recht 10 erklären, vollzogen wurde, und (daß) der, welcher den Vorrang des göttlichen Priestertums erhalten hat, ihn nicht in Gott wohlgefälliger Weise erhalten hat, sondern ihn in ungesetzlicher Weise eingenommen hat und wie ein Räuber und Dieb an sich gerissen hat, und alle Rechtgläubigen bei 15 uns und alle angesehenen Gläubigen um uns haben (es) schmerzlich empfunden. Und als wir (noch) im Zweifel waren über das, was uns gemeldet wurde, kam zu uns ein Brief des seligen Vaters Mar ELIAS des Metropoliten von Assur, den Gott stärken möge, in dem er erklärte, daß weder eine recht- 20 mäßige Wahl noch eine ordentliche Handauflegung stattgefunden habe, und daß, als er jener tadelnswerten Wahl nicht zugestimmt habe, mehrere Male Leute bestochen seien, um ihn zugrunde zu richten, und er [129a] zu den Räten und zum königlichen Hofe geschleppt sei, wie ein Übeltäter, und 25 gedrängt sei, der verbrecherischen Wahl zuzustimmen und daß, da er die Sache nach seiner Macht aufgeschoben habe, gegen die Vornehmen und Häupter der Gläubigen bei euch eine böse Verschwörung angezettelt sei, damit sie gefangen gesetzt und zu einer großen Geldstrafe verurteilt würden, 30 weil sie es seien, die die Sache hinderten. Und als die Gläubigen, die (Gott) segnen möge, (das) sahen, baten sie den Heiligen (= den Bischof[1]), der Regierung nachzugeben, damit sie von der Strafe befreit würden. Und (er berichtete), daß jener, der die Ursache von all diesem war, den Heiden, die 35 ihm halfen, als Bestechung mehr als 3000 gute Denare gegeben

[1] Diese Bedeutung hat ܚܣܝܐ noch öfter im Folgenden.

habe, und anderes dergleichen (getan habe), was ihren Eifer erregt und sie aus den Grenzen der Ruhe und des Friedens herausgedrängt habe. Und wir hörten ferner, daß einen von den Metropoliten, die zu der Versammlung zugezogen waren, der Katholikos Mar Joḥannan, der unter den Gerechten 5 wohne, dessen Andenken gesegnet sei, zensuriert habe, indem er ihn als irregulär hinstellte und unter kanonischer Strafe verpflichtete, bei der Handauflegung eines Katholikos nicht zugegen zu sein, und daß diese Person sich selbst verflucht und gegen sich gezeugt habe, daß er nicht die Befugnis habe, 10 zugezogen zu werden, und daß jede Handauflegung eines Katholikos, die durch ihn stattfinden würde, unheilig und nichtig sei und daß er gebannt sei, auch wenn er (nur) komme und bei der Handauflegung gesehen würde. Und als wir dies und vieles dergleichen erfahren hatten, entbrannten wir 15 im Eifer und beschlossen, uns dem Tode zu überliefern und dieses Werk nicht zuzulassen, das die Ursache aller Übel ist und ein Zeichen der Schande in der Kirche Christi und wir wußten nicht, weshalb ihr (es) erlaubt hattet, noch angesichts wessen ihr nachlässig (darin) waret. Denn ihr wisset, daß, wenn 20 die Angelegenheiten des Lichtes der Welt[1] und des Salzes der Erde[2] so behandelt werden, wie dann die anderen verlaufen. Nicht also, ihr Herren, nicht schön ist das da, was bei euch geschehen ist, und nicht recht vor Gott ist eure Nachgiebigkeit, weil (schon) eine kleine Nachgiebigkeit große Ver- 25 wüstungen (darin) anzurichten pflegt. Und wir wissen, daß in den Zeiten der Heiligen[3] die Kanones der Kirche mit Sorgfalt beobachtet wurden und alle Angelegenheiten der Kirche in der schönsten Weise verliefen; in der Zeit aber, in der die Kanones (mit Füßen) getreten wurden, siehe, [129b] da glich die Kirche und ihre Kinder dem Schiffe, das in den Wogen umhergeschleudert wird. Und wenn wir auf das sehen, was von uns getan und geübt und bei uns vollzogen und gehandhabt worden ist, so finden wir, daß wir allein uns zuchtlos aufgeführt und sittenlos betragen haben, nach den Kanones

[1] Matth. 5,14. [2] Ib. v. 13.
[3] Wörtlich: In den heiligen Zeiten.

(zu urteilen), die uns gegeben, und den Gesetzen, die uns überliefert sind, mehr als die anderen, die Anhänger anderer Religionen und fremder Häresien (sind), und daher treffen uns mehr Züchtigungen und fallen auf uns (mehr) Schläge, als auf die 5 Beobachter der falschen Religionen und die übrigen Völker und Stämme. Und der untrügliche Beweis (dafür) und ein Zeugnis, das nicht als falsch erwiesen werden kann, ist die Verwirrung der Kirchen, die Armut der Klöster und Konvente, die Lehre, die abgenommen hat, die Einsicht, die ver- 10 nichtet ist[1]; der Glaube ist aus unserem Volke entschwunden, die Gerechtigkeit von uns allen ist entflohen, die Wahrheit ist erloschen, und die wahre Erkenntnis ist verfinstert, das Unrecht wird von uns allen als Herr gepriesen, und die Bestechung wird von unseren Händen wie ein Heiligtum (feier- 15 lich) erhoben, die Zahl der Gläubigen hat abgenommen und ihrer Feinde sind viele geworden und ihr Besitz ist gering, und ihre Dränger sind stark geworden, die Ehre von uns allen ist dahingegangen, und der Ruhm ist aus unserem Volke entschwunden und über vieles andere sollte ein Elias Klage- 20 lieder anstimmen[2]. Und wenn ihr das klar erkennen und als wahr bei euch erfinden wollet, so betrachtet (nur) eure Stadt, die Stadt des Friedens und Königin der Städte der Welt und Quelle der Weisheitslehren und das Ruhelager der Vornehmen und Angesehenen und den Ort der Weisen und 25 Schriftgelehrten, und vergleichet den Ruhm und die Ehre und den Glanz ihrer Kirchen und ihrer Gefäße[3] und ihrer Vorsteher und die angesehenen Stände ihrer Gemeinden und die Weihegaben, die für sie bestimmt werden, und die Opfer und Abgaben und Gebühren und Gaben, die in ihnen dem 30 Herrn (in jetziger Zeit) dargebracht werden, mit denen in den Tagen des Katholikos Mar ʿAbdišoʿ[4], der unter den Gerechten wohne[5], dessen Andenken in gutem Geruche sei! —

[1] Im Folgenden sind die Relativsätze durch Aussagesätze ersetzt, also: die Gerechtigkeit . . . statt: die Gerechtigkeit, die . . .

[2] ܕܐܠܝܐ ܢܩܘܫ ܢܩܘܫܝܬܐ Das Wortspiel kann im Deutschen nicht wiedergegeben werden. [3] Oder: Gewänder.

[4] ʿEbedjesu I (963—986); cfr. MAS. pars II vers. Lat. p. 54 et 81.

[5] D. h. seligen.

und sehet, zu welcher geringen Summe sie herabgesunken sind und um wie viel sie vermindert sind, in dem Zeitraum von weniger als vierzig Jahren von jener [130a] Zeit an bis jetzt! Vergleichet ferner die große Zahl der Gläubigen jener Zeit und ihre glückliche Lage mit der von heute und sehet, wie ihre Zahl und ihr Reichtum an Gütern abgenommen hat! Vergleichet den Ruhm der Schulen jener Zeit und die Lehrer und Schüler, die zu ihnen gingen, und die Klöster von damals und die ausgezeichneten Mönche in ihnen und die Zeichen und Wunder, die durch sie vollbracht wurden, und sehet, wie groß der Unterschied zwischen ihnen (und uns) (ist)! Ferner aber wendet euch hin und sehet auf die Anhänger der anderen Religionen und die, welche mit eitlen Bekenntnissen prahlen, und sehet, daß, wenn auch ihre Zahl vermindert und ihr Lehr(betrieb) geschwächt wurde und sie in der Beobachtung ihrer Kanones erschlafften und von den Wegen ihrer Gesetze abirrten, sie doch nicht (so) erschlafft sind, wie wir und nicht (so) nachlässig geworden sind, wie wir! Und zum Beweise führen wir an die Verhältnisse der Juden, des verachteten und verdorbenen Volkes und der ausgerotteten und vernichteten Klasse. Denn wenn wir ihre Lage betrachten und über die Zustände bei ihnen nachforschen, so sehen wir, daß sie nicht auch zu einer geringeren Zahl herabgesunken sind, als die, welche sie seit einem Zeitraum von vierzig Jahren hatten, wie wir, die im Besitze der Wahrheit sind. Auch die Jakobiten, die unter uns (wohnen), sind nicht (so) zurückgegangen, wie wir. Ich übergehe aber die Verhältnisse der (Christen) im Gebiete der Römer und innerhalb des Gebietes der Araber, die größer an Zahl und reicher an Gelehrsamkeit und wohlhabender an Gütern sind, als sie (früher) es waren. Und wenn ihr über jene Verhältnisse nachfraget, die außerhalb eurer gesegneten Stadt (herrschen), so erfahret ihr, daß sie (noch) verwirrter sind, als die, welche bei euch herrschen. Und wenn wir über die Veranlassung davon nachforschen und zu wissen begehren, welche es sei, so finden wir, daß es unsere Nachlässigkeit ist und (die Frechheit, mit der) wir die apostolischen Kanones mit Füßen treten und die kirchlichen Gesetze verachten, die da Flüche

und Verwünschungen über alle verhängen,[1] [130b] die sie übertreten. Und der Grund unserer Verachtung der Kanones ist Verachtung, Kauf und Verkauf der Priesterwürde. Denn die Apostel haben entschieden und bestimmt und Kanones (dar-5 über) aufgestellt und unter Strafe von Fluch und Bann befohlen, daß keiner die Priesterwürde kaufen noch auch dieselbe verkaufen solle. Und weil wir das Gebot verachtet und das Verbot übertreten haben, so hat uns der Erbarmer verlassen und uns dem Züchtiger überliefert. Denn wenn 10 das Haupt der Priester bei seiner Einsetzung und Wahl Heller und Denare zur Bestechung gab, so fordert er nachher auch von den anderen gemäß dem, was er gegeben hat, und wie er getan hat, fordert er, daß ihm (dafür) vergolten werde. Und daher nimmt er Bestechung an, die die Augen der Weisen blind 15 macht[2], und beugt das Recht der Witwen und Waisen und ist parteiisch gegen die Vornehmen und verachtet die Dürftigen und Armen. Und wenn der Hirt diese Angelegenheiten, die seine Pflicht sind, so behandelt, was werden dann die unterdrückten Herden tun? Keiner von den Untertanen 20 wandelt (dann) nach dem Willen seines Herzens und der Einsicht seiner Seele, und die Ermahnungen und Gebote werden mit Füßen getreten und nicht mehr in Kraft sind die Gesetze und Kanones. Und wenn die Gesetze verachtet und mit Füßen getreten werden, so zürnt ihr Gesetzgeber und verachtet 25 ihre Verächter und verwirft die, welche sie mit Füßen treten, wie wir ja sehen, daß es bei uns geschehen ist und in der Tat bei uns eingetroffen ist. Denn es ist uns verboten, wie oben gezeigt wurde, daß wir die Priesterwürde kaufen und verkaufen, die aus Erbarmen zu unserer Erlösung 30 verliehen wurde. Und beobachtet haben das Gebot die Chalcedonenser[3], unsere Nachbarn, und die Jakobiten, die unter uns (leben), wir aber haben es verachtet und haben die Würde des Priestertums gleichsam zum Gegenstand des Handels gemacht, (so) daß jeder, der mehr Groschen zahlt, den Rang erhält, den 35 er wünscht. Und ach! wären wir doch in (unserer) Frechheit

[1] Wörtlich: schenken. [2] Vgl. Eccli. 20, 29. [3] Die Katholiken.

dabei geblieben, im verborgenen (die Priesterwürde) zu kaufen und an Freunde[1] zu verkaufen, so daß, wenn wir auch Sünde uns zuzogen, doch die Außenstehenden[2] unsere Schande nicht erfahren hätten, und uns (nicht) verspotteten und verhöhnten. Aber diese (Sünde der) Habsucht genügte uns nicht, [131a] und wir blieben nicht bei dieser Frechheit, sondern das, was der hl. Geist gnadenvoll schenkt, das haben wir teuflischerweise durch Bestechung von Außenstehenden und durch Außenstehende zu erhalten uns bemüht, eine Sünde[3], die Gott erzürnt und den Satan erfreut, den Freunden Anstoß gibt und den Außenstehenden einen Kranz der Freude flicht. Und wo ist dies geschehen? In eurer Stadt, dem Jerusalem des Ostens und dem Sion der Rechtgläubigkeit, in dem Archive der Heilslehren! Durch was und durch wen? (Durch ihn), der bei eurer Nachgiebigkeit euch alle an Listen übertrifft. Und er hat den Rang der Würde des Katholikos an sich gerissen und sich auf den Sitz des Patriarchats gesetzt, nicht gemäß der Ordnung und nach dem Kanon der Kirche, sondern in verderblicher und teuflischer Weise, weil er auf seinen Mammon vertraut und durch ihn die Außenstehenden schmeichelnd gewonnen hat, aber gegen die Kirche sich treulos erwiesen und ihre Kanones vernichtet und ihre Gesetze in Verwirrung gebracht und ihren Primat in ungesetzlicher Weise erhalten und allen Gläubigen Ärgernis gegeben hat, und zwar nicht im Verborgenen verstohlenerweise, sondern offen in kecker Weise, im Angesichte der Sonne, sage ich, und vor dem ganzen Volke und eurer in der ganzen Welt berühmten Stadt, . . . indem er seine Sorge nicht auf den Herrn warf[4], sondern auf das Geld, und nicht das Gebet zu seiner Zufluchtsstätte machte, sondern das Zepter. Und durch dessen Gewalt genötigt, gaben ihm die Väter die wunderbare Handauflegung,

---

[1] Wörtlich: Hausgenossen, d. h. denen, die demselben religiösen Bekenntnis angehören. Diese Bedeutung hat ܒܝܬܝܐ immer im Folgenden.

[2] D. h. die nicht unserem Bekenntnis angehören, insbesondere die Muhammedaner. Diese Bedeutung hat ܒܪܝܐ immer im Folgenden.

[3] Wörtlich: Sache. [4] Vgl. Ps. 55, 22 (Lee).

und er empfing, wie ein Tyrann, den Primat und bemächtigte sich seiner in ungeziemender Weise, ohne die Gegenwart des Bischofs von Elam, dem es nach dem Kanon zusteht, daß er bei der Handauflegung zugezogen werde oder durch 5 Unterschrift seine Zustimmung gebe. Auch hat er sich weder vor Christus gefürchtet noch vor den Menschen gescheut, sich unbehutsamerweise auf den Thron des Katholikos zu setzen[1], wie Sorîn[2] (tat), der es (das Katholikat) einst in ungesetzlicher Weise annahm, und (den) die katho- 10 lische Kirche schnell aus ihrer Gemeinschaft warf, wie einen Stein aus der Schleuder. Und ihr wisset, o von Gott Belehrte[3], daß damit weder Gott zufrieden ist, [131b] noch die Kirche Gottes, und weder die Natur es rechtfertigt noch die Schrift es gestattet. Und zwar lehrt die Natur, daß dies schänd- 15 lich und unsittlich ist. Aus den wenigen (Gründen), die ich angeführt habe, erkennet ihr, — der Herr möge eure Ehre mehren und der Kirche durch euren Vorrang den Sieg verleihen! — daß bei dem, welcher diesen christlichen Primat durch die Hilfe der Außenstehenden erlangt und durch Be- 20 stechung und Gewalt die Größe des geistlichen Priestertums empfängt, wie diese Person es in ungesetzlicher Weise erhalten hat, und wie es der an sich reißt, der es durch List usurpiert, weder weltliche Ehre seinem Primat folgt, noch sich göttliche Kraft mit der Größe seines Priestertums ver- 25 bindet. Weder sein Gebot wird angenommen, noch seine Herrschaft gefürchtet und er kann auch nicht irgendeines von den Verbrechen tadeln, noch wird er wegen irgendeiner Tugend gelobt, noch kann er den hindern, der (ihn) mit Gewalt bestimmen will, ihm das Priestertum zu erteilen[4], noch das Zu- 30 reden dessen abweisen, der ihn auf Grund dieser (Sünde) überredet. Und wenn dies in dieser Weise geschieht, so

[1] Wörtlich: und hat sich gesetzt.

[2] Er wurde geweiht am Gründonnerstag 1065 (der Griechen = 754 n. Chr.) und regierte nur bis zum Sonntag nach Christi Himmelfahrt (12. April bis 27. Mai), das sind 46 Tage, während ʿAmr seine Regierung auf 51 Tage berechnet. MAS. pars II vers. Lat. p. 36.

[3] Vgl. Jo. 5,45.

[4] Wörtlich: der mit Gewalt will, daß er . . . empfange.

wisset ihr, wie viele Nachteile (dadurch) herbeigeführt und miteinander verursacht werden. Und ferner, gesetzt auch, daß dieser Mann für diesen Primat paßt und dieser Größe würdig ist, wer kann, wenn sich nach seinem Tode einer findet, der in seinen Fußstapfen wandelt und ein Zerstörer der Bestimmungen und Kanones und ein Feind der Gesetze und Gebote ist, und die Außenstehenden besticht, wie dieser getan hat, und durch die Gewalt der Regierung den Primat empfängt, ohne den Metropoliten von Elam und von Nisibis und von Perat dĕ Maišan, wer kann ihn hindern oder wird gehindert an seiner Handauflegung? Und wenn man ihn hindert, und er den zum Vorwand nimmt, der ihm den Weg eröffnet hat, welche Entschuldigung hat der, welcher ihn hindert? Wenn ihr aber sagt, daß man ihm sage: Der, welcher vor dir war, war würdig des Geschenkes, das ihm geschenkt wurde, du aber gleichst ihm ganz und gar nicht, und er euch erinnert an die Taten dieses (Mannes) [132a] und die Bestechung und die Denare und die gewaltsame Verhaftung der Väter und (zwar) durch die Untersuchungsrichter und die Weihe ohne den Elamiter(bischof) und ohne die Zustimmung der ganzen Gemeinde insgesamt, was werdet ihr (ihm) antworten und welche Entschuldigung vorbringen? Sind wir nicht wirklich zur Schande geworden für unsere Nachbarn, und zum Spott und Hohn für alle Völker, die um uns (wohnen)[1], wenn sie über seine Anmaßung und unsere Nachsicht mit ihm spotten und über seine Handlungsweise und unsere Unterwerfung unter ihn höhnen? Und wenn die Angelegenheiten des Hauptes unserer Vorsteher so von ihm und von uns behandelt werden, welcher Kanon, o du Ruhm der Kirche, wird (dann noch) in der Kirche beobachtet? Wen von seinen Untergebenen kann er tadeln oder wegen seiner Sünde oder seines Vergehens zurechtweisen? Und wenn er ihn, wie die Fürsten, seine Helfer, in weltlicher Weise tadelt, wie ist göttliche Gewalt mit seinen Worten verbunden? Welcher Gläubige fürchtet seinen Bann oder welcher Sohn

[1] Vgl. Ps. 44, 13; 79, 4 (Lee).

der Kirche hat Respekt vor seiner Zensur? Wie steigt der hl. Geist herab und neigt sich über die Weihen, die er spendet und die Opfer, die er feiert? Wer kümmert sich (noch) um die lebendigmachende Lehre, in der Kirche damit er wegen 5 ihrer Kenntnis Vorsteher werde? Wie wird nicht jeder, der nach der bischöflichen Würde verlangt, sich bemühen, Denare zu sammeln, statt um die Tugend (sich zu bekümmern), um durch sie (die Denare) die Vorsteherwürde zu erwerben und den erhabenen Rang des Priestertums? Warum schämen wir uns nicht 10 vor den verächtlichen Juden, unseren Feinden, die mit ihren Kanones sorgfältiger sind als wir? Oder warum erröten wir nicht vor den Jakobiten, die unter uns (wohnen), die ihre Gesetze nicht mit Füßen treten wie wir, indem sie ihren Primat nicht durch Bestechung empfangen oder vergeben und die 15 Rangstufen ihres Priestertums nicht kaufen oder verkaufen? Und ferner ist es bekannt, daß diejenigen, welche (etwas) von dieser Person als Bestechung angenommen haben und ihr geholfen und sie auf den Patriarchalsitz erhoben haben, dies als kanonisch hinstellen und von jedem, der zu diesem 20 Amte erwählt wird, nach diesem Kanon (Geld) verlangen. Und wenn man ihren Kanon nicht annimmt und ihnen ihre Gebühren[1] nicht gibt, [132b] so erlauben sie nicht, daß er zu (ihrem) Oberhaupte gesalbt werde, auch wenn der geeignete (Mann) heilig ist. Wenn sich aber eine Person findet, die 25 nicht geeignet ist, aber ihnen gibt, was sie fordern, so befehlen sie und treiben mit Gewalt, daß er zum Vorsteher gemacht werde, wenn er auch ein Sohn des Verderbens[2] ist, und schuld daran ist, daß unsere Kanones außer Kraft gesetzt und unsere Gesetze zunichte gemacht werden und wir 30 noch strenger gezüchtigt und gewaltiger geschlagen werden. Und dies nun (lehrt) die Natur (= ergibt sich aus der Natur der Sache). Kommen wir aber (nun) zu der (hl.) Schrift! Es sagt also der lebendigmachende Mund Christi, wie geschrieben steht im lebendigmachenden Evangelium, dies: „Jeder, der einem 35 von diesen Kleinen, die an mich glauben, Anstoß gibt, dem

[1] Annone = annona, Getreide, (das dem Soldaten zum Solde geliefert wurde). [2] Vgl. Joann. 17,12.

wäre es besser, daß eines Esels Mühlstein an seinen Hals gehängt und er in die Tiefen des Meeres versenkt würde. Wehe der Welt der Ärgernisse wegen! (Denn es ist notwendig, daß Ärgernisse kommen).[1] Wehe aber dem Manne, durch den Ärgernisse kommen."[2] Denn, wenn wir auch alle unseren Herden Ärgernis geben, und unser ganzer Leib ein Geschwür ist, so ist doch ein Ärgernis von dem anderen verschieden. Denn es gibt ein Ärgernis, das den Glauben schädigt und die Religion herabsetzt und die Kanones umstürzt; aber es gibt (auch) ein Ärgernis, das, zwar tadelnswert ist, aber doch den Glauben nicht benachteiligt, noch dem Bekenntnis schadet, noch die Kanones der Kirche zunichte macht. Auch wißt ihr, daß in dem Ärgernis, das von dieser Person (ausgeht), weder für den Glauben ein Vorteil ist, noch für die Kirche Erbauung, noch für ihre Kinder ein Nutzen. Was aber für ein Urteil dem bereitet ist, der dieser Sünde schuldig ist und jedem, der ihm hilft und beisteht, das lernet aus der Erklärung des hl. Mar Theodoros des Erklärers[3]! Und ferner sagt der lebendigmachende Mund (Christi) so: „Und wenn dein Auge dich ärgert, so reiß es aus und wirf es von dir! (Denn) es ist dir besser, daß du mit einem Auge zum Leben eingehst, als daß du im Besitze zweier Augen in das Feuer der Hölle stürzest."[4] Denn hierdurch lehrt uns unser Erlöser, wie Mar Theodoros, die Sonne der Lehrer, erklärt: „Wenn in der Kirche sich ein Mann befindet, der einen hohen Rang und einen Ehrenplatz hat, entsprechend dem Ehrenplatz des Auges im Leibe, und Veranlassung ist zu Ärgernissen, und Streitigkeiten und Ärgernisse erregt, [133a] so soll er verstoßen und weit weg verworfen werden, und von dem Range seines Amtes ausgeschlossen sein. Denn es ist besser, daß man sagt: Die Kirche ist mit einem Auge blind, als daß man sage, daß sie die göttlichen Gesetze übertritt." Die Erzählung aber von

---

[1] Das Eingeklammerte steht am Rande.

[2] Matth. 18,6 f.; cfr. Luc. 17,1.

[3] Migne, *Patr. Gr.* 66,703 sqq. finden sich unter den Fragmenten des Kommentars zum Matthäusevang. keine Erklärungen zu Matth. 18.

[4] Matth. 18,9. Wörtlich: in die Hölle des Feuers stürzest.

Simon, der das Priestertum für Geld kaufen wollte, und wie ihn Simon Petrus ausstieß und entfernte[1], weil die euch allen offenbar bekannt ist, so habe ich nicht nötig, sie euch hinzuschreiben. Und wenn der, welcher den Aposteln in der 5 Weise des Segens[2] Geld brachte, — und wenn sie es genommen hätten, so weiß man, daß man es den Armen und Bedürftigen in der Weise des Almosens gegeben hätte, — verworfen und abgesetzt und verflucht und gebannt und abgewiesen und der Verachtung überliefert wurde, da- 10 mit, wie sie getan haben, auch wir täten und diese ihre Lehre befolgen, was für einen Tadel verdient dann der, welcher die Güter der Kirche zur Bestechung an die Auswärtigen gibt, damit sie mit Gewalt die Angehörigen[3] drängen, daß sie ihn zum Oberhaupte machen?

15 *Achtundzwanzigster Kanon von den Kanones der Apostel.*[4] „Wenn ein Bischof für zeitliche Güter (kirchliche) Würden empfängt, oder ein Priester, oder ein Diakon, so soll seine Absetzung erfolgen, und die (Absetzung) dessen, der (ihm) die Weihe erteilt hat, und er soll gänzlich von der Gemein- 20 schaft mit der Kirche geschieden werden, wie Simon der Zauberer von mir, Petrus, (ausgeschieden wurde)." Ihr wisset, o unsere Herren und unsere Brüder, daß die Metropoliten und Katholikos' und Patriarchen in jener Zeit Bischöfe genannt wurden. Und dieser Kanon erklärt es für recht, daß 25 jeder abgesetzt werde, der eine von diesen Würden für zeitliche Güter annimmt. Und wenn dem so ist, was (dann) von dem zu sagen ist, der es (das Amt) durch Geld und Gut und die Hilfe der Auswärtigen und Verfolgung der Einheimischen erlangt und der dem widerstrebt, was die kirch- 30 lichen Kanones für recht erklären, darüber urteilt selbst!

Neunundzwanzigster Kanon der Apostel.[5] „Wenn ein Bischof, durch Benutzung (der Hilfe) weltlicher Fürsten, durch sie

---

[1] Act. ap. 8,18 sqq.
[2] Um Segen (= die Gewalt zu segnen und zu weihen) zu erlangen.
[3] Siehe S. 7 2.
[4] P. de Lagarde, *Reliquiae iuris ecclesiastici.* Lipsiae 1856. p. 48 can. 27.
[5] Ibidem can. 28.

die Kirche (in die Gewalt) bekommt, so soll er abgesetzt und ausgeschieden werden und (ebenso) alle jene, die mit ihm in Gemeinschaft stehen.“ Und eure Tugend weiß, o geistliche Söhne, daß diese Person [133b] ihre Zuflucht genommen hat zu den Fürsten der Auswärtigen und nicht bloß eine Kirche in ungebührlicher Weise übernommen hat, sondern sogar den Primat aller Kirchen insgesamt. Und wenn der, welcher eine Kirche (zu regieren) übernimmt, tadelnswert ist, wie großen Tadel von (seiten) Christi verdient der, welcher viele Kirchen mit Gewalt (an sich) gerissen hat?

Ein Teil von den Kanones der Apostel Petrus und Paulus.[1] „Um wie viel mehr seid ihr verpflichtet, daß ihr euch nicht herausnehmt, etwas von dem umzustoßen, was wir nach dem Willen Gottes für euch verordnet haben[2]. Weil aber viele gemeint haben, daß dies verächtlich sei, und die Weihe und Ordination verwirren wollen und gegen alles (Recht) sich anmaßen (die Verordnungen) umzustoßen, indem sie Würden an sich reißen, die (ihnen) nicht verliehen sind, und sich selbst wie Aufrührer erlauben, diese (Würden), über die sie keine Gewalt haben, zu verleihen, und deswegen einerseits Gott erzürnen, wie die Genossen Ḳoraḥs und der König ʿOzia, die ohne Vollmacht und ohne Gott sich das Oberpriestertum verliehen und (von denen) diese im Feuer verbrannten[3], jenes Antlitz aber vom Aussatze ergriffen wurde[4], anderseits aber auch Jesus Christus erzürnen, der (die Weihe) angeordnet hat, den hl. Geist aber mit Schmerz erfüllen[5], indem sie sein Zeugnis vernichten[6], so empfangen sie mit Recht die Strafe, die denen angedroht wird, die derartig handeln.“ Und eure Ehre weiß, o ihr Kinder des Erhabenen, daß diese Person die Ordnung der Weihe verwirrt hat, und dieser Kanon erklärt es für recht, daß der, welcher so handelt, dasselbe Urteil verdient hat, wie die Genossen Ḳoraḥs und ʿOzias,

---

[1] Apost. Konstit. lib. 8 c. 48 n. 2—4. Funk, *Didasc. et const. ap.* vol. 1 p. 556—559; cfr. vol. 2 p. 92 sqq.
[2] Nr. 2. [3] Num. 16, 1 sqq.
[4] II Paral. 26, 17 sqq. II (= IV) Reg. 15, 5 sqq.
[5] Vgl. Eph. 4, 30 und über sein Zeugnis Rom. 8, 16.
[6] Nr. 3.

und ihr wißt, welche Strafe es ist, die über jene verhängt ist, die so handeln.

Aus demselben Kanon.[1] „Wir sagen also, daß keiner die Ehre des Priestertums sich mit Gewalt nehmen[2], sondern sie 5 entweder von Gott empfangen soll, wie Melchizedeḳ[3] und Jacob[4] oder von dem Oberpriester, wie Aaron von Moses."[5] Und ihr wisset, o selige Väter und geistliche Söhne, daß diese Person weder wie Melchizedeḳ das Priestertum empfing, noch wie [134a] Aaron. Wenn aber jemand sagt, daß er es empfing, 10 wie Mâri[6] und Johannes[7], so sagen wir ihm, daß die Wahl und Handauflegung des Mâri und Johannes nicht (so) schändlich war wie diese. Denn wenn sie etwas als Bestechung gaben, so wurde doch nicht vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Untergange von ihnen verkündigt, daß sie (etwas) 15 gegeben hatten und wie viel jeder von ihnen gegeben hatte, wie zu dieser Zeit über diese Person. Und ferner war der Metropolit von Elam, der (den Gewählten) die Hand auflegt und sie (mit dem Kreuze) bezeichnet, bei der Handauflegung (jener) beiden hinzugezogen, aber bei der Handauf- 20 legung dieses Mannes war er nicht herangerufen. Und bei der Handauflegung jener wurden die Väter nicht mit Gewalt gezwungen, (sie ihm) aufzulegen, wie es bei der Handauflegung dieses (Mannes) geschehen ist. Und wenn dieser und seine Helfer diese beiden zum Vorwand nehmen, so findet sich vielleicht 25 nach diesen ein anderer, dessen Wahl und Handauflegung schändlicher ist, als die jener drei, und er und seine Helfer nehmen von ihnen Veranlassung und er wird (als Patriarch) aufgestellt, und ihr wisset, was (dann) folgt! Auch weiß eure Ehre, daß, wenn die Handlung dieses Mannes nach dem Hin- 30 scheiden des Mar ʿAbdišoʾ[8], dessen Andenken gesegnet sei, ge-

[1] Apost. Konst. l. c. n. 17 Funk, vol. 1 p. 562 sq. Für Jacob ist die gewöhnliche LA Job, siehe Job 1, 5.
[2] Vgl. Hebr. 5, 4. [3] Gen. 14, 18, Hebr. 7, 1; 15f.
[4] Gen. 35, 1. [5] Ex. 30, 30.
[6] Mâri II. (987—1001).
[7] Johannes VI (1002—1013), den ʿAmr geldgierig nennt, oder Johannes VII, Sohn des Nazuk (1013—1022). Cfr. MAS. pars II vers. Lat. p. 55 sq.
[8] ʿEbedjesu I. (963—986).

schehen wäre, sein Verfahren für die Seelen aller Gläubigen (noch) verächtlicher und verhaßter gewesen wäre, als es jetzt verächtlich ist. Und der Grund, weshalb es jetzt weniger verächtlich ist, ist die kleine Nachsicht, die mit den seligen Mâri und Johannes geübt wurde. Und wenn der Handel[1] von diesem Manne wiederholt und mit ihm Nachsicht geübt wird, so findet man eine derartige Handlungsweise kanonisch, weil sie zur Gewohnheit geworden ist. Und alle Sünden, die in betreff der (Patriarchen)wahl von jetzt an (und) bis zum Ende der Welt geschehen, werden an diesem Manne und an uns allen bestraft werden, indem er und wir uns als Veranlassung derselben herausstellen. Und ferner, wenn die Sünde[2] des Mâri und Johannes (ebenso) unsittlich war, wie die (Sünde) dieses (Mannes) und dieser sie nachahmte und gleichsam zum Gesetze machte, so geziemte es sich (doch) nicht, daß man mit ihr Nachsicht übte, wie mit diesen Nachsicht geübt wurde, weil die Sünde dessen, der das Ungesetzliche für gesetzlich hält, [134b] größer ist, als (die Sünde) dessen, der etwas in ungesetzlicher Weise tut, mit dem Bewußtsein, daß er ungesetzlich gehandelt hat. Wenn ihr aber sagt, daß das Verfahren dieses (Mannes) nicht schändlicher ist, als das des Mâri und Johannes und daß, wie jene (als Patriarchen) angenommen wurden, so auch dieser angenommen werden müsse, so sagen wir zu euch, nicht um unsere Ansicht zu verfechten, sondern um zu lernen und nicht nach Weise eines Lehrers, sondern fragend: Ist das Verfahren dieses Mannes lobenswert oder ist es tadelnswert? Ich glaube nicht, daß ihr saget, daß es lobenswert sei, indem ihr vor der göttlichen Schrift Ehrfurcht habt, die sagt: „Wehe denen, die das Gute böse nennen und das Böse gut, und die das Licht zur Finsternis machen und die Finsternis zum Lichte, und das Bittere süß nennen und das Süße bitter!“[3] Wenn ihr aber eingesteht, daß sie tadelnswert ist, so ergibt sich eines von beiden: Entweder war das Verfahren des Mâri und Johannes

[1] Wörtlich: die Handlung.
[2] Wörtlich: die Sache.
[3] Is. 5, 20.

nicht (so) schändlich, wie das (Verhalten) dieses Mannes, und deshalb wurde mit ihnen Nachsicht geübt und erkannte man sie an, oder es war (ebenso) unsittlich wie bei diesem (Manne), und die mit ihnen Nachsicht übten, verdienten Tadel, wenn 5 sie die Nachsicht versagen konnten und (doch) Nachsicht übten. Zudem weiß jedermann, daß das Verfahren jener[1] nicht so unsittlich, wie das (Verfahren) dieses Mannes. Wenn es aber unsittlich wäre, wie bei diesem, und mit ihnen doch Nachsicht geübt wurde, so haftet an euch der Tadel 10 und eilt die Schmach hinter euch her (und ruft:) Weshalb stimmet ihr ihnen bei? Weshalb habt ihr ihre Namen ausgerufen (als von Patriarchen?) Wenn ihr aber sagt: Wir fürchteten uns vor den Fürsten, ihren Helfern, so sagen wir euch: Und wenn euch also die Fürsten befehlen, daß ihr 15 beim Fasten Fleisch essen sollt oder daß ihr ehebrechen und töten und falsches Zeugnis ablegen sollt, — was fern sei, daß es euch geschehe! — würdet ihr ihnen gehorchen? Und wenn ihr sagt, daß das Urteil, das über jene gefällt ist[2], die sich dieser Sünden schuldig gemacht haben, größer 20 und härter sei, als das wegen des (unrecht erworbenen) Oberpriestertums, so beweisen wir euch, daß es für alle diese Sünden Nachlassung gibt, wie der hl. Lehrer Narsai[3] der Wahrhaftige, [135a] dessen Gebet über uns komme, in der dritten Abhandlung des Buches über die schlechten Gewohn- 25 heiten[4] zeigt, die in der Kirche auf Grund der Nachlässigkeit der Kirchenvorsteher entsprungen sind, worin er Folgendes sagt: „Wenn es mir aber nicht zusteht, die Priester in irgend etwas zu tadeln, so doch wegen des Unrechts, das sie am Priestertum begehen und (wenn sie) die herrliche Würde 30 jenen geben, die nicht einmal würdig sind, die Türen der Kirche zu durchschreiten, und (wenn) vielleicht jede Frevel-

---

[1] Mâri und Johannes.

[2] D. h. die Strafe, zu der sie verurteilt werden.

[3] Narsai der Große oder der Aussätzige, ein Mitbegründer der Schule zu Nisibis, gestorben um 507. Duval, *Lit. syr.* p. 346.

[4] Bei Assemani, *B. O.* III 1, p. 66 nennt ʿEbedjesu unter den Werken des Narsai ein Buch über „Die Verderbnis der Sitten". Duval, *Lit. syr.* p. 347. Wright, *Syr. lit.* p. 59.

tat, die Frevel genannt wird, Vergebung findet, so gibt es doch für den Frevel am Priestertum keine Vergebung.“ Daraus erkennt man aber, daß die Sünde, die wegen des Priestertums (begangen wird), größer ist als alle Arten des Frevels; und jeder, der ihn hindern kann und nicht hindert, ist ein 5 Genosse dessen, der ihn verübt und aller jener, die (ihm) helfen; und wer (ihn) hindern konnte, und auch jetzt (noch) hindern kann, den kennet ihr!

Siebenzehnter Kanon aus der Synode der Dreihundertundachtzehn.[1] „Es ist der Wille der ökumenischen Synode, daß es 10 weder den Bischöfen, noch den Priestern, noch den Diakonen erlaubt sei, durch Bestechung (als) Priester (angestellt zu werden). Und wenn man jemand (darauf) ertappt, so soll den, der gibt und (geweiht) wird, und den, der annimmt und (die Weihe) verrichtet, beide Teile zugleich, die (Strafe der) 15 Absetzung vom Priestertum treffen und den, der diese (Bestimmungen) übertritt, stellt die ökumenische Synode unter den Bann!“ Und wenn der, welcher den Angehörigen (seines Bekenntnisses) (Geld zur) Bestechung gibt, abgesetzt wird, um wie viel mehr jener, der den Auswärtigen gibt! Wenn aber jemand sagt, 20 daß alle Fürsten der Kirche dieser Zeit oder (doch) ihre Mehrzahl durch Bestechung, die sie den Metropoliten und den Katholikos' gegeben haben, ihre Vorsteherwürde erlangt haben, so sagen wir ihm, daß der Grund dieser und der meisten tadelnswerten (Handlungen), die in der Kirche geschehen, die Nachsicht 25 ist, die mit dem Katholikos geübt wird, mit ihm, dessen Wahl und Handauflegung nicht in gottgefälliger Weise stattfindet. Denn wenn die Wahl des Katholikos weltlich wird und durch die Nachsicht [135 b] der Angehörigen und die Hilfe und Unterstützung der Auswärtigen zustande kommt, so 30 nimmt auch er Bestechung an und beugt das Recht und übertritt das Gesetz. Und wenn der Metropolit sieht, daß Simon Kepha[2] Geld annimmt und Bestechung entgegennimmt, und das Recht beugt und das Gesetz übertritt, so nimmt auch

[1] Väter von Nicäa. Braun, *De s. Nicaena syn.* p. 73.

[2] D. h. der Katholikos, das Oberhaupt der Kirche, gleich dem Simon Petrus. Die Stelle ist ein Zeugnis für die Lehre vom Primat Petri.

er, wie man von ihm genommen hat. Und wenn der Bischof sieht, daß er für Silber und Gold seine Würde gekauft hat, so verkauft er auch den Presbyterat und den Diakonat und richtet ungerecht und parteilich. Und wenn die (Angelegen-
5 heiten) der Söhne der Kirche (= Kleriker) so vollzogen werden, so findet man, daß die (Handlungen) der gläubigen Laien (noch) schändlicher sind, als diese. Die Veranlassung aber von all diesem ist der Katholikos, und die Veranlassung (zu der Sünde) des Katholikos ist eure Nachsicht. Und ferner, wenn
10 die Kirchenfürsten unserer Zeit tadelnswert sind, weil sie ihre Vorsteherwürde für Geld erlangt haben, das sie den Katholikos' und den Metropoliten gegeben haben, so brauchten sie es von jetzt an und fernerhin nur den Fürsten und den Auswärtigen zu geben. Denn wenn sie von ihrem Katholikos
15 sehen, daß er mit Hilfe der Fürsten eingesetzt wird, was hindert sie, daß auch sie auf diese Weise (zu ihrer Würde) zu gelangen (suchen)? Und wenn dies geschieht, so findet sich, daß das Zweite schlimmer ist, als das Erste. Denn wenn auch beides zugleich schlecht ist, so ist doch eines verächtlicher
20 als das andere. Zuerst streiten beide (Sünden) gegen die Kanones der Apostel und führen das Verderben herbei und bereiten unserem Volke Schande und Verspottung. Und wenn ihr dessen überdrüssig seid, so rottet zuerst aus das, was schlimmer ist und dann ermahnet alle Väter dazu, daß sie
25 den in den Bann tun sollen, der durch Bestechung das Vorsteheramt (in) der Kirche erlangt oder es gegen Bestechung verleiht. Und jeder, der daran keine Freude hat, den soll der Herr nicht erfreuen, weder in dieser Welt noch in der zukünftigen, und die Betrübnisse eines jeden, der darüber
30 betrübt wird, möge der Herr verdoppeln! *Zwölfter Kanon der Synode, die versammelt war zu Chalcedon darüber, daß ein Bischof nicht durch Schreiben der Könige Metropolit d. h. aber Haupt der Bischöfe werden soll.*[1] „Es kam zu unserem Gehör, daß Leute außerhalb der kirchlichen Gesetze (sich gestellt

[1] KAC 92. Schultheß, *Die syr. Kanones der Synoden von Nicäa bis Chalcedon* (Berlin 1908). (*Abhandl. der GGW.) N. F.* t. X n. 2 p. 125.

haben und) zu den auswärtigen[1] Herrschern geeilt sind und durch Befehl der königlichen Regierung, [136a] der auf griechisch πραγματικός τύπωλος[2] heißt, eine Hyparchie in zwei zerrissen haben, so daß von da an zwei Metropoliten in einer Hyparchie sein sollten. Es bestimmt nun die heilige 5 Synode, daß also keiner von den Bischöfen etwas Derartiges sich zu tun unterfangen soll. Wer aber dieses Gesetz übertritt und verachtet, der verliert seine Würde."[3] Denn wenn wir auch nicht den Glauben[4] annehmen, den die Synode von Chalcedon aufgestellt hat, so nehmen wir doch ihre Kanones 10 an, die unser Bekenntnis nicht verletzen. Und deshalb haben die Väter sie in den synodischen Büchern aufgezeichnet. *Ein Teil von dem dreizehnten Kanon der Synode von Bet Lapat, der über diejenigen handelt, die für Geld die Weihe des Priestertums erkaufen.*[5] „Auch für den also, der Geld gibt und sich 15 die Würde des Priestertums der Kirche kauft, verordnen wir dieselbe Strafe, daß er sein Amt überhaupt nicht ausüben solle, indem wir uns erinnern an das Wort des seligen Petrus, der einen von den Anmaßenden, der für Geld die geistliche Gabe zu kaufen gedachte, sogar aus der Gemeinschaft 20 des Glaubens ausschloß, indem er zu ihm sprach: Dein Geld gehe mit dir ins Verderben! Denn, weil du geglaubt hast, daß man die Gabe Gottes für weltliche Güter erwerbe, so kommt dir weder ein Anteil noch ein Gewinn aus diesem Glauben zu![6] Der also, der Geld gibt, und der, welcher es 25 nimmt für eine von den Würden der Kirche, soll gebannt sein von Christus, dem Haupte der Kirche!" Wenn also die heiligen Väter den, der an die Angehörigen (seines Bekenntnisses) (Geld zur) Bestechung gibt, mit Simon dem Zauberer, der von den Aposteln gebannt wurde, verglichen haben, mit wem ist 30 dann der, welcher die Auswärtigen besticht und den Platz

---

[1] D. h. heidnischen.
[2] Andere LA: τύπος (Schultheß).
[3] Wörtlich: fällt aus seiner Würde.
[4] Oder das Glaubensbekenntnis . . . ., das . . .
[5] Syn. 621 f.
[6] Act, ap. 8, 20 f. (verändert).

des Simon Kepha einnimmt, zu vergleichen? Wem gleichgestellt? Was soll man über ihn sagen?

Ein Teil von dem achtzehnten Kanon derselben [136 b] *Synode.*: „Der, welcher aus Geiz oder Parteilichkeit eine von den Würden des Priestertums verleiht, wenn auch einem von den Seinen, nicht wegen des Nutzens, sondern wegen der Ehre dessen, der geweiht wird, so soll er von dem Herrn des Priestertums verflucht sein! Und wenn einer es sich herausnahm und (deswegen) eine Rüge verdiente, während sich die Bischöfe, denen es zusteht, ihn seines Vorsteheramtes zu entheben, um ihn nicht kümmern, so sollen wegen ihrer Anmaßung auch sie mit ihm von Christus gestraft werden!" Ihr versteht, o unsere seligen Väter und geistlichen Brüder, daß dieser Kanon jeden verdammt und unter Strafe stellt, der die Würde des Priestertums unkanonisch verleiht, und alle, die sich nicht darum kümmern und ihn deswegen nicht tadeln. Auch wir und unsere übrigen Amtsbrüder wären dieser Strafe unterworfen, wenn wir nicht das täten, was wir zu tun schuldig sind, und das beschlössen, was die Kanones für recht erklären und das Joch von unseren Schultern würfen und es auf euren Nacken legten[2], (das Joch) des (Gesetzes), von dem ihr wisset, daß es schön und nützlich ist, und uns und euch von der Versündigung gegen Gott und die Menschen errettet und befreit. (Das) tuet und lehret uns es zu tun!

[1] Syn. 622.
[2] Vgl. act. ap. 15, 10. Eccli. 51, 26 (Vulg. 34).

(Schluß folgt.)

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.

L'Octoëchos Syrien.

Par

Dom J. Jeannin et Dom J. Puyade, O. S. B.

I. Etude historique.

La pratique actuelle — L'Octoëchos d'après Bar Hébraeus — Origines de l'Octoëchos — L'Octoëchos dans le rite Syrien du VI[e] au VIII[e] siècle. Les Hymnes de Sévère — Les modes grecs en Orient aux premiers siècles du Christianisme.

I — Le mot d''Οκτώηχος qui étymologiquement suggère l'idée de huit modes canoniques adoptés pour le chant ecclésiastique a revêtu, grâce à la liturgie byzantine, une signification plus extensive. Il désigna tout d'abord le groupement factice de pièces liturgiques cataloguées en huit séries suivant le mode sur lequel elles sont exécutées. De ce procédé ingénieux il a enfin passé au livre lui-même qui contenait les morceaux ainsi distribués. Et depuis de longs siècles le terme d'Octoëchos ne désigne plus que la saison du bréviaire correspondant au temps après la Pentecôte. Ces diverses acceptions de l''Οκτώηχος se retrouvent ainsi dans une certaine mesure dans le rite syrien. Sous le nom de «ܐܝܟܗܕܝܣ» «ikhadias», les Syriens entendent les huit modes qui, à l'exclusion de tout autre, composent le système musical du rite.[1] Sous le nom de ܟܬܒܐ ܕܬܡܢܝܐ ܐܝܟܗܕܝܣ ܐܘ ܩܠܐ ܢܚܡܐ «livre des huit tons ou modes», l'Eglise Jacobite, à partir du XVI[ème] siècle, désigne son bréviaire festival de Pâques au commencement de l'année litur-

---

[1] Ce système musical ne s'applique qu'aux chants rythmés proprement dits et à la psalmodie. Pour les autres récitatifs et surtout les *houssaïé* ܚܘܣܝܐ, les Syriens ont adopté les modes vulgaires de Syrie et de Mésopotamie: modes turcs, arabes, persans, kurdes etc. Sous le nom des Syriens il est bien entendu que nous rangeons aussi bien les Jacobites que les Syriens unis.

gique (premier dimanche de Novembre). Mais cette dernière acception est, comme on le voit, très tardive et n'est qu'un calque du procédé byzantin de l''Οκτώηχος.[1] Il n'en est pas de même des deux premiers sens. Les Syriens connaissent depuis fort longtemps le système musical de huit modes liturgiques exécutés durant l'année ecclésiastique d'après les lois d'un roulement régulier. On sait que les Jacobites possèdent deux sortes de bréviaire:[2] le bréviaire férial contenant un office complet pour tous les jours de la semaine et le bréviaire festival pour les dimanches et fêtes de l'année. Ces deux bréviaires se complètent mutuellement de telle sorte que, le second n'ayant pas d'office propre, on retombe dans le premier. Au point de vue du roulement tonal ils obéissent à des règles différentes.[3] La loi générale qui régit le bréviaire festival, c'est que depuis le premier dimanche de Novembre — caput anni ecclesiastici — chaque dimanche a un ton spécial, du premier au huitième, ce qui constitue des séries de huit dimanches allant de Novembre à Noël, de Noël au Carême, du Carême à Pâques, de Pâques à Pentecôte. Après la Pentecôte les séries se poursuivent jusqu'au premier dimanche de l'année suivante. Les fêtes qui tombent dans l'intervalle ont le plus souvent des tons spéciaux. Le bréviaire férial est soumis à des lois plus compliquées. Les Laudes ou ܨܦܪܐ = Ὄρθρος et les Vêpres — suivies de Complies — ont des tons spéciaux suivant un ordre assez irrégulier selon les jours de la semaine.[4] Quant aux Vigiles et aux «petites heures», elles s'exécutent dans le ton plagal de celui qui affecte le dimanche précédent; de façon que si le ton dominical est le premier, celui de la semaine sera le cinquième;

[1] Cfr. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.* 1910, p. 84 et 167 sq.

[2] Baumstark, op. cit. p. 26 sq.

[3] Nous donnons ici le résumé des rubriques du bréviaire férial, édit. Rahmani, p. 5 seq. et du bréviaire festival, édition de Mossoul, p. 55 sq.

[4] Les Vêpres du lundi et du mardi sont du 6ème ton. L'Ὄρθρος du lundi du 2ème ton; celui du mardi du 8ème. Les Vêpres et l'Ὄρθρος du mercredi sont du 7ème ton. Les Vêpres du jeudi du 5ème. L'Ὄρθρος du jeudi du 1er. Les Vêpres du vendredi et du samedi du 8ème. L'Ὄρθρος du vendredi du 6ème. L'Ὄρθρος du samedi du 8ème.

si c'est le second, le ton férial sera le sixième, ainsi de suite et vice versa. On aura remarqué que les tons plagaux, comme dans le système grec, sont les tons cinq, six, sept et huit, et non comme dans le chant grégorien les tons pairs deux, quatre, six et huit.

Nous retrouvons ici les grandes lignes de l'Octoëchos byzantin tel qu'il se pratique aujourd'hui. Le roulement des tons est identique sauf que le point de départ est un peu différent. Celui des Grecs est situé à Pâques. Mais, comme nous le verrons, c'était aussi le point de départ des Syriens au temps de Bar Hébræus. Les tons spéciaux pour les fêtes varient aussi quelquefois pour les deux rites;[1] mais ce qu'il y a de curieux, c'est que le ton du canon byzantin — souvent différent du ton général de la fête — est à peu près constamment le ton prescrit pour la fête syrienne. L'identité est encore plus parfaite si l'on se reporte à un passage de Bar Hébræus[2] (*Ethicon*, édit. Bedjan, p. 69 à 72). Ces rapprochements ne manquent pas de jeter une certaine lumière sur les emprunts liturgiques du rite syriaque au rite byzantin. Les «canons» sont en effet un genre hymnologique byzantin qui a passé dans la liturgie syrienne sous le nom de «Canons grecs» ܩܳܢܽܘܢܶܐ ܝܰܘܢܳܝܶܐ. Les compositions des célèbres mélodes du septième et du huitième siècle, grâce à une traduction, ont été ainsi appropriées par les Syriens. Ceux-ci leur ont conservé le mode sur lequel elles étaient exécutées, ce qui semblerait supposer que même la mélodie grecque avait passé dans le rite syriaque. Mais cependant, d'après les rares échantillons de canons syriens dont on puisse retrouver l'ori-

[1] Les grecs prévoient plusieurs tons pour la même fête et dans tous les cas des canons de plusieurs modes. Pour les Syriens il n'y a guère que la fête de Pâques et le dimanche in Albis qui admettent un mélange de plusieurs tons. En principe, le ton du «canon grec», d'après les rubriques du bréviaire édit. Mossoul, p. 55, est distinct de celui du jour, mais en fait les divergences sont exceptionnelles, ainsi pour la circoncision.

[2] Ce curieux morceau trouvera sa place naturelle dans la deuxième partie de notre travail: l'Octoëchos syrien au point de vue musical. Le savant Jacobite essaie de déterminer «les raisons naturelles» de la distinction des huit tons. De ces raisons il déduit la convenance de tel ton pour rendre le symbolisme de telle fête.

ginal grec, les divisions rythmiques ne sont pas semblables. Nous n'avons personnellement trouvé qu'un hirmus divisé exactement de la même façon dans les deux bréviaires.[1]

II — Cependant le même Bar Hébræus esquissant ailleurs[2] — malheureusement d'une manière trop brève — les règles liturgiques du rite syriaque, donne incidemment celles qui concernent les tons ecclésiastiques. «Et pour ce qui est des tons de dimanches, à partir du dimanche nouveau (dimanche de Quasimodo) le deuxième ton suit le premier, le troisième le second, et ainsi de suite; et pour les jours ordinaires le cinquième s'attache au premier, le sixième au second, le septième au troisième, le huitième au quatrième, et vice versa. ܘܐܩ̈ܢܘܢܗ ܕܚܕ̈ܒܫܒܐ ܡܢ ܡܢ ܚܕܒܫܒܐ ܚܕܬܐ ܡܩܒܠ ܠܩܕܡܝܐ ܬܪܝܢܐ ܢܦܩ ܘܬܠܝܬܝܐ ܠܬܪܝܢܐ ܘܗܟܢܐ. ܘܒܫܚ̈ܝܡܬܐ ܡܫܬܚܠܦ ܠܩܕܡܝܐ ܚܡܝܫܝܐ ܢܦܩ ܘܠܬܪܝܢܐ ܫܬܝܬܝܐ ܘܠܬܠܝܬܝܐ ܫܒܝܥܝܐ ܠܬܡܝܢܝܐ ܘܚܘܠܦܐ».

En dépit du laconisme de ce texte, nous retrouvons ici les deux lois générales de l'Octoëchos syrien actuellement en vigueur: le roulement des huit tons pour les dimanches de l'année, et l'usage des tons plagaux aux jours de férie.

Avons-nous encore affaire ici à un emprunt au rite byzantin? Il est difficile de se prononcer là-dessus d'une manière décisive. On aimerait à pouvoir retrouver dans la tradition syrienne trace de ce roulement tonal; mais, à notre connaissance du moins, on n'a signalé encore aucun texte là-dessus. Cette question du roulement tonal est intimement liée à la formation de l'année liturgique, des dimanches surtout, qui en constituent les étapes les plus importantes. Or il semble bien que le point de départ primitif de ce roulement ait été le temps après la Pentecôte. C'est pour cette période liturgique, la plus vague et la moins remplie de

[1] Une étude directe sur les anciens manuscrits serait peut être plus fructueuse en détails concernant les relations des deux rites au point de vue musical, à l'époque de leurs échanges liturgiques. Le bréviaire de Mossoul a donné relativement peu de place à l'élément des «canons grecs» — un seul canon et souvent fort abrégé pour chaque grande fête. — L'élément araméen, comme de juste, est beaucoup mieux représenté. On trouvera dans M. Baumstark op. cit. p. 126, en note, la liste des canons syriens qu'on peut vérifier dans les livres liturgiques grecs.

[2] *Nomocanon*, édit. Bedjan, p. 67.

mystères, qu'a été préconisé le procédé ingénieux de l'Octoëchos. C'est de là qu'il a dû s'étendre sur tout le reste de l'année liturgique. Au temps de Bar Hébræus, nous l'avons vu, on commençait au dimanche de Quasimodo. Plus tard on trouva plus naturel sans doute de prendre comme tête de ligne, le premier dimanche de l'année ecclésiastique.[1] Les dimanches de l'Avent Syrien formaient avec ceux de la consécration et de la dédicace de l'Eglise une série de huit dimanches. Puis la Noël avec les dimanches de l'Epiphanie constituaient une nouvelle série. Le Carême, la Semaine de Pâques, les dimanches après Pâques et le temps après la Pentecôte venaient tout naturellement poursuivre ce roulement régulier. De sorte qu'ici encore nous penserions à un développement du système byzantin de l'Octoëchos. Par contre, nous ne trouvons pas trace dans le rite grec de cet usage d'exécuter les heures canoniales de la semaine dans le plagal du ton dominical. Cet usage doit cependant être très ancien puis qu'il existait au temps de Bar Hébræus. Dans un vieux ܒܝܬ ܓܐܙܐ du couvent Jacobite de St. Marc, provenant du célèbre monastère syrien de sainte Marie du désert de Scété en Egypte,[2] la collection des ܩܘ̈ܠܐ est rédigée d'après cette loi des tons plagaux. Tons 1,5, 2,6, 3,7, 4,8.

III — La tradition est unanime à attribuer «l'Octoëchos» à St. Jean Damascène. Cependant quand il s'agit de définir nettement ce dont on est redevable au célèbre mélode, on se trouve bien embarrassé. Ne faut-il lui attribuer qu'une réforme liturgique consistant dans le groupement artificiel des pièces liturgiques d'après les huit tons? Ou serait-il aussi l'inventeur du système musical des huit tons ecclésias-

---

[1] Le dimanche de la Consécration de l'Eglise est donné comme inaugurant l'année ecclésiastique dans le ms. *British Museum, add. 17.272,* du XII[e] siècle. Baumstark, op. cit. p. 167.

[2] D'après une note en carchouni à l'intérieur du ms.: «La miséricorde de Dieu soit sur celui qui a légué ce livre au couvent de Notre Dame Mère de Dieu de Scété et aussi sur celui qui a pris soin de le rendre une seconde fois au monastère de Scété». Cette note semble avoir échappé à M. Baumstark. Le ms. semble être du XII[e] ou du XIII[e] siècle. C'est aussi l'opinion de M. Tisserant à qui nous l'avons montré.

tiques et, par surcroît, le réformateur de la notation musicale dite ekphonétique à laquelle il substitua la notation dite damascénienne? Rien dans ses écrits ne semble prouver qu'il ait eu un talent musical extraordinaire, ou que son attention ait été portée vers une réforme musicale proprement dite. Aussi l'opinion tend-elle à se généraliser qui n'attribue au Damascène qu'une simple réforme liturgique.[1]

Au reste la tradition manuscrite syrienne est une preuve que le système musical des huit tons est tout à fait indépendant de l'Octoëchos damascénien, et lui est bien antérieur. L'Eglise monophysite, en effet, a conservé avec un religieux respect un hymnaire qui forme le pendant de l'œuvre de St. Jean Damascène, «l'Octoëchos» de Sévère, patriarche monophysite d'Antioche de 512 à 519.[2] C'est cette précieuse collection qu'il nous reste à étudier en détail.

Le nouveau patriarche d'Antioche à peine installé sur son trône semble avoir montré beaucoup de zèle apostolique dans sa charge. Son biographe Jean bar Aphtonia[3] s'étend avec complaisance sur ses austérités et sur les réformes accomplies par lui. Son premier soin, nous dit-il, fut de renvoyer tout le personnel culinaire du patriarcat. Avec le même zèle que mirent Ezéchias et Josias à détruire les hauts lieux et les statues de Baal, on le voit renverser les bains et détruire toute trace d'une vie molle et luxueuse. Tous ses soins se portent vers l'instruction de son peuple et la splendeur du culte. «Comme il voyait que le peuple d'Antioche se plaisait aux chants, les uns aux chants de la tente[4] (théâtre), les autres à ceux des poètes d'église, il condescendit donc à cette passion, à l'instar d'un père qui bal-

---

[1] Christ, *Anthologia graeca carminum christianorum*, p. CXXIV — *Echos d'Orient*, 1898, p. 356 sq. — Rebours, *Traité de Psaltique*, p. 276.

[2] Il a été édité par la *Patrologia Orientalis*, tome VI, p. 1 à 180, et VII, p. 795 à 802.

[3] Cfr. *Patrologia Orientalis*, t. II, p. 243, 44, 45. Cfr. également *Revue de l'Orient chrétien*, 1900, p. 297 sq.

[4] M. Nau R. O. C. l. c., traduit par chants du tabernacle = psaumes. Il semble bien qu'il s'agisse ici de théâtre comme le traduit M. Kugener P. O. l. c.

butie avec ses enfants et ayant établi des psaltes,[1] il compos[a] des hymnes et les leur donna . . .

ܡܢ ܚܙܐ ܕܝܢ ܠܥܡܐ ܕܐܬܦܢܝܘ ܕܠܡܫܪܝܬܐ ܣܓܝ ܡܕܡܘܢ ܡܢ ܒܢܘܗܝ ܕܝܢ
ܥܡܕܐ ܡܕܡܘܢ ܕܝܢ ܒܢܘܗܝ ܕܝܢ ܦܣܐܠܛܐ ܕܥܒܕܐ ܐܦ ܒܗܐ ܗܘܐ ܡܠܦܢܐ
ܕܒܩܠܐ ܐܬܐ ܕܡܠܝܠܝ ܒܗ ܒܩܠܘܗܝ ܗܘܢ ܦܩܚܬܐ ܐܫܡ ܠܡܫܒܚܬܐ ܒܒܝ
ܘܐܫܠܡ ܠܗܘܢ . . .

Il leur donna non point de ces chants pervers et efféminés qui conduisent ceux qui s'y complaisent aux délices de la perte et non à la joie spirituelle, mais de ces chants pleins de tristesse et provoquant aux pleurs aimés de Dieu ceux qui les écoutent.

ܠܘ ܡܢ ܗܠܝܢ ܙܡܝܪܬܐ ܕܦܘܪܢܝܐ ܡܥܩܡܬܐ ܘܡܡܟܝܟܬܐ ܘܕܒܠܝܐ ܗܘܝܢ ܠܗܕܐ
ܕܐܒܕܢܐ ܘܠܘ ܒܗܐ ܗܝ ܚܕܘܬܐ ܠܒܘܠܝܢ ܕܡܬܦܪܩܝܢ ܒܗܘܢ ܡܢܗܘܢ ܗܘ
ܐܠܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܡܠܝܢ ܚܫܝܫܘܬܐ ܘܦܬܝܢ ܒܟܐ ܕܚܒܝܒܬܐ ܚܫܝܫܐ ܠܐܠܗܐ ܠܫܘܡܥ
ܕܫܡܥܝܢ.»

Le résultat de ces compositions fut que les théâtres furent délaissés et l'église beaucoup plus assiduement fréquentée. Aux jours de calamités publiques les places étaient converties en églises où l'on chantait à l'envi les hymnes de Sévère.

Le recueil de hymnes de Sévère[2] constitua dès le VIe siècle le répertoire religieux du patriarcat d'Antioche. Comme on l'a vu d'après le biographe du célèbre patriarche, ce recueil eut un succès considérable. Mais sa chute prématurée du patriarcat d'Antioche dut en restreindre l'influence dans les milieux orthodoxes. Dans tous les cas les monophysites syriens s'empressèrent de recueillir l'héritage littéraire de leur illustre chef, «cet homme remarquable en science théologique, notre grand Sévère», dira un jour Bar Hebræus.

---

[1] Et non des psaumes, comme le traduit M. Nau. Le verbe ܐܩܝܡ insinue qu'on a affaire à des personnes.

[2] On n'est pas obligé à ne voir dans ce recueil que des compositions personnelles de Sévère. Puisqu'il condescendit au goût du peuple pour les poètes ecclésiastiques, quelques unes de leurs œuvres durent sans doute trouver grâce à ses yeux. Il ne serait donc pas impossible que le recueil sévérien contînt plusieurs pièces liturgiques faisant partie du vieux répertoire religieux du patriarcat d'Antioche au cinquième et au quatrième siècle. Bien plus, grâce au texte si formel de Theodoret, P. Gr. tome CXXXIX, col. 1390, on peut affirmer que plusieurs de ces pièces avaient un original syrien venu peut-être du centre liturgique si florissant d'Edesse.

(*Ethicon*, édit. Bedjan, p. 65.) Mais la situation nouvelle imposée par les circonstances au rite monophysite, lui rendait difficile une utilisation telle quelle de ce recueil. Une traduction syriaque s'imposait, le centre du rite étant, non plus la Syrie hellénisée, mais la Mésopotamie araméenne. Cette version fut réalisée au commencement du VIIe siècle[1] par un certain Mar Paul d'Edesse qui se distinguait au premier rang de ces traducteurs liturgiques; on lui doit en effet la version des œuvres de saint Grégoire de Nazianze.[2] Cette traduction nous est parvenue avec quelques compositions postérieures de Jean bar Aphthonia, de Jean Psaltès etc. dans une édition critique de Jacques d'Edesse. Une note qui clôt cette édition est pour nous la source des renseignements les plus précieux au point de vue hymnographique et musical.[3] «Avec tout le soin possible j'ai distingué les paroles du docteur (Sévère) de celles qui ont été ajoutées par le même Mar Paul, afin que fût égale la quantité des mesures dans le chant, à cause de la brièveté et réduction des paroles dans la langue syrienne en comparaison du langage grec.

ܟܕ ܒܡܠܘ ܚܒܐ ܕܐܠܗ ܢܘܗܪܐ ܘܦܪܫܬ ܕܐܠܝܢ ܐܬܬܘܣܦ ܩܠܐ ܕܡܫܚܬܐ
ܘܐܠܝܢ ܕܐܫܬܚܠܦ ܡܢܗ ܕܡܢ ܗܘܠܐ ܐܝܟ ܕܢܗܘܐ ܫܘܝܐ ܒܡܫܘܚܬܐ ܕܡܠܐ ܥܡ ܩܠܐ
ܒܡܠܐ ܡܬܚܬ ܒܐܬܘܬܐ ܙܥܘܪܝܬܐ ܘܒܝܬ ܣܛܪ̈ܐ ܕܡܫܟܚܐ ܗܘܝܬ ܗܝܕܝܢ ܐܝܟ ܕܬܗܘܐ
ܡܫܟܚܐ ܒܢܝܚܐ.

Pendant que j'ai écrit les paroles du docteur en encre, celles qui ont été ajoutées je les ai écrites en rouge (σηρικόν). Et celles que le même traducteur a changées pour la même raison afin qu'il y ait égalité de mesure de paroles avec le chant des paroles grecques, je les ai écrites en petits caractères et entre les lignes, afin que tu saches facilement et quand tu le voudras comment elles sont en grec».

Cette précieuse note nous exprime pour le mieux les caractères de l'une et de l'autre édition. Paul a un but essentiellement pratique. Il a sous les yeux un hymnaire grec très populaire et assez complet pour les besoins liturgiques

[1] De 619 à 629 d'après M. Brooks, *Patrol. Or.*, tome VI, préface.
[2] Duval, *Litt. syriaque*, p. 311, 312.
[3] *Patrol. Orientalis*, VII, p. 801, 802.

du courant de l'année. Mais ce recueil ne semble plus répondre aux besoins actuels du rite; la langue n'est pas celle du nouveau centre monophysite. Combien plus utile il serait si on pouvait lui donner une forme araméenne! Mais devant lui se dresse un obstacle: comment, sous cette nouvelle enveloppe, pourra-t-on l'exécuter avec les mélodies anciennes? C'est ici que se manifeste son procédé ingénieux. Il arrangera sa traduction de manière qu'au point de vue rythmique le syriaque corresponde de tout point avec l'original. Ainsi accommodé aux nouvelles exigences, l'ancien recueil continuera son office et reprendra sur le terrain araméen l'influence perdue dans le patriarcat orthodoxe d'Antioche.

Cependant au milieu de la fureur d'hellénisme qui sévissait dans le monde syrien du VIIe siècle, cette traduction, si appréciable fût-elle au point de vue pratique, ne satisfaisait pas tout le monde. L'esprit critique d'un Jacques d'Edesse se trouva sollicité à reviser minutieusement la traduction de Mar Paul, démarquant ingénieusement ce qui était dans l'original grec de tout ce que le premier traducteur avait été obligé soit d'ajouter soit de changer pour atteindre son but liturgique. C'est ce travail critique des plus intéressants qui nous a été conservé dans le précieux ms. British *Museum, add. 17.134.* Par lui nous pouvons atteindre pardessus la première traduction de Paul jusqu'à l'original grec perdu sans retour. L'édition de Jacques ne paraît pas du tout avoir eu un but liturgique, tout au contraire semble l'exclure; cet apparat critique avec polychromie et gloses interlinéaires n'est guère de mise dans un livre liturgique. Cependant dans la suite il arriva à supplanter l'édition de Paul qui tomba en désuétude.

Mais il nous faut étudier le *ms. 17.134* au point de vue de l'Octoëchos qui seul nous occupe ici. Nous avons noté soigneusement au commencement de cette étude les différentes acceptions du mot «Octoëchos». Si nous le prenons dans le sens dérivé de collection d'hymnes ordonnées suivant les huit tons ecclésiastiques, il est évident que notre recueil ne mérite pas le nom d'Octoëchos. Car le principe qui a guidé Sévère,

c'est de suivre dans sa marche le cours de l'année liturgique. En tête viennent les fêtes des Notre Seigneur, depuis la Noël — qui ouvrait l'année ecclésiastique à Antioche — jusqu'à la Pentecôte. Puis ce sont les Saints toujours classés d'après la place qu'ils occupent dans l'année liturgique; les Saints Innocents, la Mère de Dieu, Saint Jean-Baptiste, Saint Etienne, Saint Basile et Saint Grégoire, etc. Enfin la seconde partie du recueil comprend les répons de communion, des offices du matin ou du soir, les pièces liturgiques à exécuter avant ou après les lectures scripturaires, etc. C'est l'ordonnance adoptée par le *ms. 17. 134*, et tout fait supposer qu'elle est originale. Mais dans les siècles postérieurs elle a été profondément modifiée, suivant les caprices des scribes ou plutôt suivant les besoins liturgiques individuels. «Je ne sache pas, dit M. Brooks,[1] qu'il se trouve deux manuscrits identiques à ce point de vue de l'ordonnance». Or le seul British Museum en compte une quarantaine qui s'échelonnent du IXe au XIVe siècle.[2] A partir du douzième ou du treizième siècle le principe de l'Octoëchos, ou disposition des pièces liturgiques suivant les huit tons, obtient gain de cause. Le *ms. add. 14.723* est un témoin de cette victoire.[3] C'est donc à ce point de vue tout à fait improprement que nous pourrions appeler «Octoëchos» et l'original et les premières traductions du recueil de Sévère. Mais cela veut-il dire que les hymnes de ce recueil n'étaient pas exécutées suivant le système musical des huit tons canoniques? C'est là une tout autre question. Cette habitude de grouper les morceaux liturgiques d'après les huit tons a été, nous l'avons vu, préconisée par Saint Jean Damascène. Mais cette réforme d'aspect tout pratique n'empêche pas l'indépendance et l'antériorité du principe musical en question. De fait, le *ms. 17.134* absolument étranger au système damascénien porte des notations de mode quoique en petit nombre. M. Brooks, l. c. semble douter du caractère primitif de cette notation; cependant on

[1] *Patrol. Orient.* t. VI, préface.
[2] Catalogue Wright, p. 339 à 359.
[3] Wright, p. 358.

ne saurait trop en reculer la date, vu qu'à la fin du VIIIe et au commencement du IXe siècle plusieurs manuscrits portent la notation complète. Dans le *ms. add. 17.207* du VIIIe ou du IXe siècle: «Hymnes de Sévère pour diverses fêtes ou occasions»;[1] de même dans le *ms. add. 14.514* du IXe siècle, qui contient la révision de Jacques d'Edesse, «le titre de chaque hymne est accompagné par une lettre en marge indiquant le ton d'après lequel elle doit être chantée.»[2] Or il faut bien remarquer qu'ici comme en toutes choses la pratique a précédé de beaucoup la théorie. Toute notation musicale suit une longue période d'exécution pratique. Peut-être le mouvement de musique religieuse qui redouble d'intensité dans le monde hellénique à partir du huitième siècle eut-il un léger contrecoup dans celui des Syriens et les détermina-t-il à fixer par cette notation la tonalité de leurs morceaux liturgiques. Mais il serait bien étrange qu'une collection d'hymnes traditionnelles et très populaires ait subi à cette époque une véritable révolution musicale. A la fin du septième siècle la traduction de Paul était encore en pleine vigueur; Jacques d'Edesse en fait un grand éloge et se garde bien dans son édition d'en altérer la teneur. Ce second travail n'ayant aucun caractère liturgique, il est à croire que la première traduction eut encore cours durant tout le huitième siècle.[3] Vers la fin de ce siècle alors se serait produit cette révolution musicale qui en si peu de temps aurait bouleversé les lois musicales traditionnelles. Un demi siècle ou même un siècle ne suffisent pas dans l'Orient routinier à altérer si complètement le caractère musical de morceaux liturgiques identiques. On ne voit pas non plus comment l'influence hellénique se fût bornée uniquement à la notation du mode des pièces chantées. Pourquoi ne trouve-t-on aucune trace de

[1] Catalogue Wright, p. 365, 66.

[2] Wright, p. 341. Nous devons tous ces renseignements à l'aimable M. Nau.

[3] Le *ms. add. 18.806* du IXe siècle ne tient presque aucun compte des corrections de Jacques; les quelques gloses qui s'y trouvent sont marquées entre les lignes, ce qui prouve le peu de cas qu'on en faisait au point de vue pratique et musical.

notation musicale mélodique dans les hymnaires syriaques? Tout porte donc à croire que les Syriens ont suivi au point de vue musical un sillon traditionnel indépendant. Cette indépendance est manifestée par le maintien plusieurs fois séculaire de l'ordonnance sévérienne de l'année liturgique par opposition au système damascénien qui ne prévalut que tardivement comme nous l'avons remarqué plus haut. Si donc rien ne nous pousse à supposer un hiatus musical vers la fin du VIII[e] siècle, nous pouvons remonter bien plus haut encore. Rien de plus aisé en effet de passer de la traduction de Paul jusqu'à l'original grec: la note finale de l'édition de Jacques d'Edesse plus haut citée, nous est une preuve que les lois musicales de l'original ont dû passer tout entières dans l'œuvre syriaque, non seulement quant à la tonalité des pièces, mais même jusqu'à leurs mélodies. On ne comprendrait pas autrement ce maintien rigoureux des mesures rythmiques au dépens de la fidélité de la traduction. Si cet original ne peut être sûrement celui même de Sévère, nous sommes dans tous les cas dans le courant du VI[ème] siècle.

Nous pouvons donc affirmer sans témérité aucune que dans le courant du VI[e] siècle l'Octoëchos ou le système musical de huit tons ecclésiastiques était en vigueur dans le patriarcat d'Antioche.

IV — En remontant au delà du VI[e] siècle nous entrons pour ainsi dire dans la préhistoire de la musique religieuse. En fait de documents musicaux proprement dits nous ne possédons de cette époque que quelques débris, inappréciables sans doute en raison de leur rareté même, mais bien insuffisants pour nous faire une idée complète de la musique ancienne.[1] — Encore sont-ce là des débris de la musique profane exclusivement, et c'est à peine si nous pourrions en stricte rigueur parler de musique religieuse. Mais nous savons que

[1] Ce sont, pour le chant gnostique, les papyrus de Berlin et le papyrus W de Leyde, cfr. Ruelle et Poirée, *Le chant gnostico-magique des sept voyelles*, Solesmes, 1901. Pour le chant gréco-romain, un fragment de l'*Oreste* d'Euripide (papyrus Rainer), deux hymnes à Apollon, la chanson de Seikilos à Tralles, deux poèmes à la muse, et deux hymnes à Némésis. Cfr. Jan, *Melodiarum reliquiae*, Leipzig, 1899.

l'Eglise avec sa souplesse et sa facilité d'adaptation a su s'assimiler tous les éléments civilisateurs du milieu dans lequel elle a vécu. La musique n'a pas plus fait exception à la règle générale que les arts plastiques; et l'Eglise n'eut garde de négliger un élément appelé à jouer un rôle si considérable dans la liturgie. Déjà en possession de quelques ressources de par son origine juive, elle prit de bonne heure contact avec le monde gréco-romain «où elle se trouvait en face d'une technique et de formes musicales en partie différentes de ce que ses origines premières lui avaient légué. Réunir les unes aux autres, expliquer au moyen des théories en cours, ou appliquer à ces mêmes théories, les thèmes que lui avaient transmis traditionnellement les musiciens juifs, telle fut donc la tâche des chantres chrétiens pendant au moins quatre siècles».[1] De ce travail, qu'il ne nous est permis que de conjecturer directement, il ne nous reste que ce que la tradition orale a pu nous conserver pendant des siècles plus ou moins nombreux, jusqu'à ce qu'enfin on soit arrivé à fixer par l'écriture le répertoire musicale ecclésiastique. Mais notre but se bornant uniquement à rechercher l'origine du système musical des huit tons ecclésiastiques dans le rite syrien, nous ne ferons appel ici qu'aux textes historico-liturgiques dont nous pourrons extraire quelque utile renseignement pour notre sujet. Il faut noter tout d'abord qu'avant le VI[e] siècle l'Eglise d'Orient ne nous présente pas cet aspect morcelé de rites indépendants les uns des autres. Seule la secte Nestorienne s'est séparée du tronc commun pour se confiner dans son isolement. Cependant les autres chrétientés, tout en restant affiliées aux grands centres ecclésiastiques d'Antioche, d'Alexandrie et de Constantinople, vivent dans une certaine autonomie, surtout l'Eglise Syrienne protégée par son éloignement et aussi sa langue. Réunie autour de son centre naturel Edesse, la chrétienté araméenne jouit d'une prospérité sans égale, et nous offre le spectacle d'une vie intellectuelle et religieuse intense. Mais c'est surtout sur le terrain de la liturgie que

[1] Gastoué, *Les Origines du Chant Romain*, Paris, 1907, p. 42.

les progrès sont remarquables. Edesse, en effet, au IV[e] siècle voit accomplir une véritable révolution liturgique. C'est là que prennent naissance, et la psalmodie responsoriale, et l'antiphonie et surtout l'hymnodie, tous éléments appelés à se propager dans toute la chrétienté et à changer si profondément le caractère de la liturgie traditionnelle. Au milieu des textes concordants qui témoignent en faveur de l'origine édessénienne de ce renouveau liturgique, avons-nous quelque document intéressant la musique religieuse? Hélas! ici encore nous sommes réduits aux conjectures. La secte des gnostiques qui possédait à Edesse un puissant terrain d'action nous a bien laissé quelque traces de ses chants mystérieux. Nous savons par exemple, par le papyrus W de Leyde, qu'ils étaient en possession d'une échelle musicale composée de deux tétracordes conjoints d'espèce dorienne.[1] D'autre part la restitution musicale de quelques vocalises gnostiques[2] nous donne quelque idée du chant des anciennes hymnes chrétiennes. Mais tout cela est encore fort peu de chose et tout à fait insuffisant pour esquisser même les lois musicales de l'époque.

Saint Ephrem est, au point de vue hymnographique et musical, l'héritier direct de la secte gnostiqne d'Edesse. Il utilisa les règles métriques et, suivant toute probabilité, les mélodies popularisées par les compositions de Bardesane et d'Harmonius. Ses hymnes portent en tête l'indication du chant type sur lequel elle doivent se modeler. Ces indications, dans les manuscrits qui nous sont parvenus, se réfèrent à des compositions du saint, mais rien ne prouve qu'elles soient primitives, et que les pièces originales ne renvoyaient pas à des mélodies populaires qui jadis avaient revêtu les hymnes de Bardesane et de ses disciples.[3] La tradition manuscrite

[1] Ruelle et Poirée op. cit. p. 28.

[2] Gastoué op. cit. p. 28 et 29.

[3] C'est l'opinion formelle de Sozomène, *Histoire ecclés.* l. III. c. XVI. C'est aussi ce qu'indique le biographe syrien. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, tome III, p. 653.
ܘܟܕ ܚܙܐ ܕܟܡܐ ܛܥܝܘܬܐ ܐܚܝܕܐ ܠܡ̈ܠܬܐ ܗܠܝܢ ܗܘܐ ܢܣܒ ܠܗ ܗܘ ܡܦܝܣܢܘܬܐ
ܕܩ̈ܠܐ ܘܡܥ̈ܢܝܬܐ ܘܚܠܛ ܒܗܝܢ ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ.
«Et quand il vit combien l'erreur était attachée à ces paroles, il prit la convenance des paroles et des mélodies et mêla à ces dernières la crainte de Dieu.»

syrienne nous est une preuve amplement suffisante que les «hirmi» étaient interchangeables et qu'on se référait au texte le plus connu. Mais si intéressantes que soient ces indications, nous n'en pouvons rien tirer sur les lois musicales qui présidaient à l'exécution de ces hymnes. Cependant il y a dans la biographie syriaque de Saint Ephrem une expression qui serait peut-être à relever. Le saint, pour combattre l'influence des hérétiques et populariser ses compositions, établit des chœurs de religieuses. «Tous les jours elles s'assemblaient dans les églises aux jours de fêtes du Seigneur, aux dimanches et aux fêtes des martyrs. Et lui, comme un père au milieu d'elles il se tenait debout, cithariste spirituel, et il les dirigeait dans les chants variés. Et il leur montrait et leur enseignait la variation des tons. ܘܡܚܘܐ ܗܘܐ ܘܡܠܦ ܗܘܐ ܫܘܚܠܦ ܩܝܢܬܐ.» L'expression ܫܘܚܠܦ ܩܝܢܬܐ sert encore aujourd'hui pour désigner le roulement des tons ecclésiastiques.[1] Au reste il ferait double emploi avec la première expression ܒܢܝܬ̈ܐ ܡܫܚܠܦܬ̈ܐ.[2] Mais ce texte est par trop isolé pour en tirer une preuve rigoureuse du roulement des tons ecclésiastiques, et on ne peut être sûr qu'il n'est pas une détermination tardive provenant d'un rédacteur postérieur.

Force nous est d'orienter nos recherches dans le patriarcat d'Antioche, premier centre liturgique du monde hellénique à partir du IVe siècle. Ici encore les textes les moins stériles en données musicales sont ceux constatant les progrès de l'antiphonie et de l'hymnodie qui, depuis près de deux siècles, envahit sans cesse davantage le domaine de la liturgie jusque là réservé à peu près exclusivement aux pièces scripturaires. Et, de fait, le sort de la musique religieuse est intimement lié à cette évolution, en sa qualité d'ornement obligé sous lequel ce genre nouveau doit pénétrer dans la liturgie.

A ce point de vue l'historien du patriarche Sévère, dont nous avons cité un extrait plus haut, nous fournit quelques

[1] Cfr. Rubriques du bréviaire férial, édit. Rahmani, p. 5.

[2] Pour éviter ce double emploi, Duval, *Littérature syriaque*, p. 21, traduit la première expression par «chants alternatifs», d'où l'on a tiré un argument pour la psalmodie à deux chœurs. Il semble bien que ce soit une traduction forcée.

détails intéressants. Nous constatons tout d'abord que Sévère n'est pas un novateur. Comme le biographe de Saint Ephrem, l'auteur fait remarquer que le peuple d'Antioche avait un attrait singulier pour les chants et en particulier pour les compositions des «poètes d'église». Cette passion devait remonter jusqu'au IV[e] siècle, époque où Flavien et Diodore, au dire de Théodoret[1], avaient emprunté aux églises syriennes l'usage d'intercaler dans la psalmodie antiennes et répons. Sévère, comme à regret semble insinuer le biographe, dut se plier au goût du peuple. Ne pouvant le contrecarrer, il prit le parti de l'éduquer et de le porter vers un genre religieux plutôt austère. Nous voyons bien poindre ici la mentalité monacale aussi bien chez Sévère que chez son historien. L'ascèse ne voyait point avec plaisir cette intrusion de l'hymnodie ou de l'antiphonie dans le domaine de la psalmodie traditionnelle. Aussi pendant plusieurs siècles s'efforça-t-elle de s'opposer de toute son énergie à l'envahissement de ce qu'elle taxait de relâchement. Nombreuses sont dans les «*Apophtegmata Patrum*» les sévérités des colonnes de la vie solitaire à l'égard de ces nouveautés liturgiques. Qu'il nous suffise de mentionner l'abbé Pambo réputé pour son intransigeance à ce sujet.[2] Ces condamnations si sévères sont amenées le plus souvent par des anecdotes curieuses. Témoin cet abbé Paul de Cappadoce[3] qui, au V[e] siècle, s'enfuit à Constantinople, puis de là se dirigea sur Alexandrie, enfin vint se présenter au désert de Nitrie où l'austérité de la vie monastique ne manqua pas de lui paraître quelque peu effrayante. Mais ce qui, avoue-t-il, dépasse toute borne, c'est qu'on n'y chante ni canons ni tropaires. Et l'higoumène doit lui répondre: «καὶ τὰ τροπάρια καὶ κανόνας ψάλλειν καὶ ἤχους μελίζειν τοῖς κατὰ κόσμον ἱερεῦσιν τε καὶ λοιποῖς ἁρμόζον.»

---

[1] «Atque ut Theodorus Mopsuestenus scribit illam psalmodiae speciem quas antiphonas dicimus, illi ex Syrorum lingua in graecam transtulerunt et omnium prope soli admirandi hujus operis, omnibus orbis christiani hominibus auctores apparuerunt.» P. G. tome CXXXIV, col. 1390.

[2] Cfr. Pitra, *Hymnographie de l'Eglise grecque,* p. 42.

[3] Pitra, op. cit. p. 43. Ces récits, au dire de Pitra, l. c., appartiennent aux IV[e], V[e], VI[e] siècles.

Cet «ἤχους μελίζειν» est remarquable. Il s'agit ici probablement de modulations exécutées par le chantre sur un ton donné que l'on poursuivait ensuite durant tout le morceau ou plusieurs morceaux même. C'est encore ce qui arrive aujourd'hui dans la liturgie syriaque. Après la lecture évangélique le diacre récite ou chante une strophe rythmée qu'il fait suivre de l'acclamation: στῶμεν καλῶς. Cette acclamation, il la module dans une des tonalités vulgaires adoptées pour le chant des récitatifs durant la messe et les «*houssaié*» de l'office. Cette tonalité ébauchée par le diacre et achevée «*en acrostiche*, ἐν ἀκροστίχιᾳ» par le peuple, fera loi durant la messe, ou si c'est le cas, pour les «*houssaié*» de l'office, et le prêtre est obligé par l'usage de s'y conformer. Aux premiers siècles du christianisme les ἦχοι adoptés pour les chants liturgiques étaient les tonalités populaires. Mais quelles étaient ces tonalités, quel en était le nombre? c'est ce que le texte ne nous dit pas.

Une autre anecdote éditée pour la première fois par M. Nau[1] est encore plus intéressante. Elle fait partie toujours de cette vaste littérature des «*apophtegmata*» qui s'échelonne entre le Ve et le VIIe siècle, et se rapporte au célèbre abbé Silvain du IVe siècle, d'abord moine à Scété, puis au Sinaï, enfin en Palestine[2]: Un frère lui ayant demandé comment il pouvait acquérir la componction, lui qui, aux Vigiles de la nuit, était incapable de dire l'antienne du psaume sans tomber immédiatement de sommeil, Silvain répondit: «Dire les psaumes avec antiennes est un premier acte d'orgueil, comme pour dire «je chante». Le frère ne chante pas, car le chant endurcit le cœur, le pétrifie et ne permet pas à l'âme d'arriver à la componction. Si tu veux donc l'acquérir, laisse le chant, et lorsque tu te mets en prière, que ton âme médite la portée du verset....»

Le frère lui répondit: «Depuis que je suis solitaire, père,

[1] En appendice aux *Plérophories* de Jean de Maïouma, *Patrologia Orientalis*, tome VIII, p. 178 à 180.

[2] Sozomène, *Hist. eccles.* l. XI, c. 32. C'est le Σιλουανός ou Σιλβανός des Apophtegmata, P. G. tome LXV, col. 408 sq. et le ܣܠܘܢܐ du *Paradis* de Henan Jesu, édit. Bedjan, p. 322.

je chante l'ordre de l'office, ainsi que les heures et les (hymnes) de l'Octoëchos. Καὶ λέγει ἀδελφός: Ἐγὼ ἀββᾶ ἐξ ὅτε ἐμόνασα τὴν ἀκολουθίαν τοῦ κανόνος καὶ τὰς ὥρας καὶ τὰ τῆς ὀκτώηχου ψάλλω.»

Et le vieillard dit: «C'est pour cela que la componction et l'affliction te fuient. Pense aux illustres Frères, combien ils étaient peu instruits, il ne savaient que quelques psaumes. Ils ne connaissaient ni antiennes ni tropaires, et ils brillaient comme des astres dans le monde. L'abba Paul, l'abba Antoine, Paul le Simple, l'abba Pambo, l'abba Appolo et tous les autres confirment ma parole ... eux qui ont prévalu contre le démon, non avec des chants des tropaires et des antiennes, mais avec la prière et le jeûne.... Le chant, enfant, est pour les séculiers, c'est pour cela que le peuple est réuni dans les églises....»

Ce texte serait encore plus précieux si par sa précision même il ne soulevait quelque doute au sujet de l'authenticité de sa teneur. Le τὰ τῆς ὀκτώηχου ψάλλω paraît avoir été influencé par la réforme damascénienne, et suggère l'idée, non plus d'un système musical, mais d'un livre liturgique ordonné d'après le système.

Les textes historico-liturgiques ne nous disant pas d'une façon bien sûre le nombre des tonalités adoptées par l'Eglise aux premiers siècles de son histoire, nous sommes contraints dès lors de nous adresser à la musique profane et aux textes qui prétendent nous la décrire. A cette époque d'hellénisme universel, la musique, comme la langue grecque, avait envahi toute la surface du monde civilisé. Il est dès lors tout naturel d'orienter ses recherches de ce côté là, en regardant les tonalités grecques comme ayant servi de type aux tonalités ecclésiastiques. Mais la question de la musique grecque est tellement embrouillée qu'il n'est pas facile d'en tirer quelque chose de bien clair. Nous tâcherons cependant d'en dégager ce qu'il y a de plus vraisemblable, sinon de certain, touchant les modes de la musique grecque aux premiers siècles du christianisme.[1]

[1] Nous avons surtout utilisé l'article substantiel de Ch. Reinach,

Le mode, dit Gevaert,[1] «est le système des intervalles compris entre le son final et les autres sons employés dans la mélodie indépendamment de la gravité et de l'acuité de tous les sons.» Le mode, chez les Grecs, se disait ἁρμονία; c'est le terme employé par Platon, par Heraclide aussi bien que par les Néo-Platoniciens. A la base de tout système musical nous trouvons le tétracorde hellénique, c'est-à-dire un groupement de quatre sons comprenant l'intervalle d'une quarte entre les deux extrêmes. Les sons intermédiaires sont variables suivant le genre diatonique, chromatique ou enharmonique. Plusieurs tétracordes ainsi superposés engendrent les συστήματα ou gammes. Le clavier de la lyre primitive comprenant un double tétracorde, on prit l'habitude de considérer la gamme dans les limites d'une octave. Un double tétracorde séparé par une note disjonctive constituera l'octave «*dorienne*». Une double tétracorde avec une note commune pour liaison constituera la gamme *ionienne* (ἰαστί), qui complétée par la huitième soit à la base soit à l'aigu constituera le mode *éolien* et le mode dit de Lamproclès, devenu plus tard le *mixolydien.* Ce sont là les modes purement helléniques qu'Aristote (Polit. IV, 3) désignait sous le nom de famille dorienne. En dehors de ces modes la musique grecque donna encore asile à des systèmes qui avaient cours dans les provinces grecques d'Asie. Telle est l'origine des modes *phrygien* et *lydien* qui, à leur tour, au contact des musiciens grecs, produisirent des soustypes, tels le *hypolydien* et le *mixolydien* dit de Sappho.

Le milieu du V[e] siècle marque l'apogée de la diversité des modes. On s'ingénia dès lors à donner à chaque mode un caractère esthétique dont on chercha l'application dans la pratique. On voulut dans le même morceau traduire, par l'intervention de ces divers modes, les différents sentiments de l'âme, en d'autres termes on s'essaya à «*moduler*», ce

Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, tome III. 2[e] partie, p. 2072 sq. Pour les détails, on peut se référer, par exemple, à Gevaert, *Histoire et théorie de la Musique*, Gand, 1875—81, et à Dechevrens, *Etudes de Science Musicale*, Paris, 1898 sq.

[1] *Hist. de la Musique*, I, p. 129.

qui amena de grandes perturbations dans les modes. D'où nécessité d'une réforme.

Eratoclès (IVe av. J.-C.) dressa une échelle de sept octaves modales: il prit pour base chaque note de l'octave et sur elle dressa une gamme, tant pour le genre diatonique que pour le chromatique. Il attribua à ces échelles modales les noms des gammes anciennes qu'elles rappelaient davantage en comblant les lacunes par des noms nouveaux. L'on eut alors: le *mixolydien* de Lamproclès, le *lydien*, le *phrygien*, le *dorien*, le *hypolydien*, le *hypophrygien* et le *hypodorien* (*éolien*). La correspondance avec les tons anciens n'était pas parfaite. — Jusqu'ici *modes* et *tons* se confondaient rigoureusement et chaque mode s'exécutait dans sa hauteur. C'est le système qui prévaudra plus tard, au moins en principe, dans le chant ecclésiastique. Cependant peu à peu cette correspondance perdit de sa rigueur, et la confusion s'étant mise entre praticiens, il fallut encore songer à une réforme.

Vers 350 av. J.-C. Aristoxène tenta de remédier à ces abus en ébauchant le système qui règne encore aujourd'hui dans la musique moderne. Les tons ou τρόποι pour lui n'étaient que des transpositions à hauteur différente d'une même échelle de sons. La cithare dorienne de son temps ayant onze sons, il divisa tout cet intervalle en treize degrés échelonnés de demi en demi ton, et pouvant devenir le point de départ d'une échelle complète. Cette réforme comprenait les deux notions de *transposition* et de *gamme tempérée* qui régissent encore la musique moderne. Les sept tons principaux d'Eratoclès gardèrent leurs noms traditionnels; les autres tons intercalés ajoutèrent au nom du ton voisin les dénominations de *grave*, *d'aigu* etc. Cette échelle d'Aristoxène fut prolongée par ses successeurs jusqu'à l'étendue de la nouvelle cithare parfaite qui comprenait deux octaves ou 15 sons. Dès lors les tons étaient au nombre de 15, les trois de l'aigu ne faisant que reproduire ceux du grave.

Au second siècle de l'ère chrétienne, nouvelle réforme de Ptolémée. Il revient au sept modes primitifs d'Eratoclès, et de nouveau les modes sont confondus avec les tons. Une

octave moyenne est prise, cette des «*hypathes des moyennes*» jusqu'à la «*nète des disjointes*», c'est-à-dire de mi à mi. Pour maintenir les autres modes à la même hauteur, il renverra au côté opposé les notes de l'aigu et du grave qui dépassent les limites de l'échelle type.

Le système musical de Claude Ptolémée, comme du reste toutes ses théories scientifiques, eut un grand retentissement. Boèce surtout, au Ve siècle, se fit l'ardent défenseur de ce système qu'il adopta pour son propre compte en lui donnant sa forme définitive, celle des 8 tons ou de l'*Octoëchos* qui deviendra dès lors le système musical de l'Eglise chrétienne. «Septem quidem praediximus esse modos sed nihil videatur incongruum quod octavus super annexus est. Hujus enim adjectionis rationem paulo posterius eloquemur ..... Cur autem octavus modus qui est hypermixolydius adjectus est hic patet. Sit bis diapason consonantia haec:

A B C D E F G H I K L M N O P.

Diapason igitur consonantiam servat A ad id quod est H, octo enim vocibus continetur; primam igitur dicimus esse speciem diapason ea quae est A H, secundam vero B I, tertiam C K, quartam D L, quintam E M, sextam F N, septimam G O. Relinquitur igitur extra H P quae ut totus ordo impleatur adjecta est, atque hic est octavus modus quem Ptolemaeus super annexuit.»[1] (Migne, P. L. l. LXIII, col. 1279, 1281, 1284.)

Il est vrai, s'il faut en croire Gevaert, Ptolémée ne serait pas du tout l'auteur de cette adjonction. Ce complément viendrait d'Aristoxène lui-même qui, voulant utiliser toute l'étendue de l'échelle musicale à deux octaves, imagina une huitième Harmonie, simple reproduction à l'aiguë de l'Harmonie hypodorienne.[2] Boèce, toujours d'après Gevaert, n'aurait pas compris le moins du monde la théorie de Ptolémée, attendu que ce dernier, non seulement n'est pas partisan d'une huitième Harmonie, mais a écrit longuement[3] contre l'addition d'Aristoxène.

[1] Le diagramme de Boèce soulève quelques difficultés dont nous ne pouvons parler ici. Nous en dirons un mot dans la 2ème partie de notre étude.

[2] Gevaert, *La mélopée antique dans le chant de l'Eglise latine*, p. 17. Gand, 1895.

[3] Harmon. l. II, cc. 8, 9 sq.

Quoi qu'il en soit, le système adopté par Boèce, système qu'il affirme exister bien avant lui, c'est le système des huit Harmonies. L'immense influence qu'eut Boèce sur le haut moyen âge fut cause de la diffusion de ses théories musicales.[1] L'Eglise, en l'adoptant, lui confère cette pérennité qu'elle communique à tous les éléments par elle assimilés. Sans doute bien des heurts, bien des infidélités aux règles primitives seront à enregistrer dans l'histoire de ce système musical; mais sa texture essentielle résistera victorieusement à l'action des siècles et aux influences dissolvantes dont son existence sera sans cesse menacée.

Conclusion.

Si nous réunissons comme en faisceau les résultats de notre modeste enquête, nous constatons qu'aux premiers siècles de son existence, l'Eglise, loin de songer à créer de toutes pièces le chant ecclésiastique, ne pense qu'à tirer parti de toutes les influences auxquelles elle est sujette. Une assimilation lente de tous les éléments étrangers utilisables, telle est la loi qui préside à la première période de formation du chant ecclésiastique. Bientôt les théoriciens viennent à son secours; un système complet éclôt qui rallie un grand nombre de partisans. L'Eglise, toujours séduite à la vue de l'ordre et de l'organisation, s'empresse de le faire sien. Nous sommes aux environs du VI[e] siècle. Les diverses circonscriptions ecclésiastiques qui constituent l'ensemble de la chrétienté ont déjà dessiné leurs lignes à peu près définitives, plus centralisées autour de Rome en Occident, au contraire beaucoup plus indépendantes en Orient où elles ne tarderont pas à se scinder en églises séparées. Mais l'heure de la scission les trouvera suffisamment prêtes; elles sont déjà en possession des éléments essentiels à la vie chrétienne, dogme, discipline, liturgie, office divin, chant ecclésiastique. Ainsi armées elles pourront, dans leur sillon individuel, inaugurer une vie séparatiste, et plus de

[1] Bryennios, musicologue byzantin du XIV[e] siècle, donne un diagramme modal identique à celui de Boèce, et, comme lui, en attribue l'invention à Ptolémée.

quatorze siècles ne suffiront pas à leur enlever ces éléments essentiels et communs à la fois, preuve irréfragable de leur unité originelle.

A l'heure des grandes controverses christologiques, prélude de la scission, l'église araméenne prend parti pour la fraction gréco-syrienne de Sévère également distincte des Eutychiens et des Chalcédoniens. Le patriarcat d'Antioche se dédouble ainsi en deux credo, deux rites, et presque deux langues. Les leaders de la nouvelle secte qui, pour la plupart, jouissaient d'une éducation héllénique très soignée, s'attachèrent à faire passer en syriaque les trésors littéraires, patristiques et liturgiques du monde grec. Dans cette dernière catégorie vient, en première ligne, le recueil des hymnes de Sévère qui désormais constituera une base fondamentale pour la liturgie syrienne. L'adoption de ce recueil aura, au point de vue musical, une portée bien plus considérable encore. A son contact les sources liturgiques purement araméennes, les ܩܠ̈ܐ, les ܟܢܘ̈ܢܐ, les ܡܕܖ̈ܫܐ, les ܒ̈ܥܘܬܐ, les ܥܘܢܝ̈ܬܐ qui forment les principaux genres hymnologiques du rite syrien, vont adopter les lois musicales qui régissent le recueil grec. Sans doute l'Octoëchos ou le principe des huits tons ecclésiastiques ne pénétrera qu'imparfaitement certains genres essentiellement mésopotamiens, les ܡܕܖ̈ܫܐ et les ܒ̈ܥܘܬܐ,[1] mais cela n'empêchera pas que la plus grande partie sans comparaison du recueil des hymnes syriennes est sujette à cette loi. Bientôt le roulement des tons de dimanches, dérivation plus tardive de l'Octoëchos Damascénien pénétrera aussi dans le rite syriaque et, avec l'usage des tons plagaux pour les jours de la semaine, viendra compléter les lois musicales — somme toute bien simples — du chant ecclésiastique syrien.

[1] C'est du moins la situation actuelle. Sur plus de 40 espèces de ܡܕܖ̈ܫܐ, quatre ou cinq à peine ont les huit tons. Les Jacobites en possèdent une ou autre de plus. Tout le reste n'a qu'un ton. Il est vrai, les Syriens prétendent que jadis chacune des 40 espèces avait ses huit tons; mais il est difficile de contrôler leur affirmation. Quant aux ܒ̈ܥܘܬܐ, ils sont aussi rangés en 8 ܩܝܢ̈ܬܐ. Mais c'est une division factice et ne répondant pas toujours à une distinction tonale régulière.

Archäologische Miscellen aus Ägypten. I.

Von

Monsignore Dr. Carl Maria Kaufmann.

Ampulle des Menas-Athenogenes.[1] Nachdem die scharfsinnigen Untersuchungen des Bollandisten Hippolyte Delehaye es durchaus wahrscheinlich gemacht haben, daß die drei äußerlich so verschiedenartigen Legenden des alexandrinischen, konstantinopolitanischen und athenischen Menas, sämtlich auf den einzigen Heiligen und Märtyrer dieses Namens, den libyschen Menas zurückzuführen sind[2], ist der Fund einer Ampulle von Interesse, welche ausdrücklich Menas als „athengeborenen" reklamiert. Bisher waren nur Inschriften von Menasampullen bekannt geworden, die auf einen besonderen Heiligen des Namens Athenogenes schließen ließen und die in Wendungen wie +ΑΘΗΝΟΓΕΝΟV oder ΑΓΙΟΥ ΑΘΗΝΟΓΕΝΟΥ bezw. ΑΓΙΟΥ ΑΘΗΝΟΓΕΝΟΥ ΕΥΛΟΓΙΑ niemals diesen Namen in unmittelbare Beziehung zu Menas oder zum Bilde des großen ägyptischen Heiligen setzten.[3]



Fig. 1. Pilgerampulle aus der Menasstadt mit Aufschrift „Menas Athenogenes". (5. Jahrh.)

Die Fig. 1 vorgeführte Ampulle stammt aus der Menasstadt und wurde von mir 1912 von Beduinen erworben,

[1] Die hier bekannt gemachten Kleinfunde wurden der von mir begründeten altchristlichen Sammlung der Frankfurter städtischen Galerie überwiesen.

[2] H. Delehaye, S. J., *L'invention des reliques de Saint Ménas, Analecta Boll.* tome XXIX, Bruxelles 1910.

[3] Vgl. Kaufmann, *Ikonographie der Menasampullen*, Cairo 1910. S. 144.

welche die vielen noch unerschlossenen Trümmerkoms der heiligen Stadt, wie schon Jahrzehnte vor ihrer Entdeckung, als ergiebige Fundquellen ausnützen und ihre Funde in Alexandrien und Kairo verkaufen. Auf dem Avers des 9 cm hohen aus dem hellgelben Ton des Karm Abu Mina gefertigten Stückes ist in einem kleinen Mittelkreis eine stilisierte Palme dargestellt, flankiert von je einem ihr zugewandten Täubchen. Es ist das ein Motiv, das, freilich in naturalistischer Form, auch sonst als Prägung von Menasampullen vorkommt.[1] In einer konzentrischen Kreisfläche läuft um diese Darstellung, gleichfalls in Hochrelief die Inschrift ἐVΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ. Der erste Buchstabe ε ist offenbar bei der Befestigung der (abgebrochenen) Henkel mit Ton überschmiert worden; aus dem gleichen Grunde ist auch nicht mehr ersichtlich, ob dem Ende der Inschrift noch ein weiteres Zeichen, etwa eine crux immissa folgte. Der Kreis des Reverses ist durch sechs quer durchlaufende Parallellinien in ein Inschriftenfeld von fünf Zeilen eingeteilt, mit folgendem Text:

ЄVΛΟΓΙ
ΑΤΟVΑΓΙ
ΟVΜΗΝΑ
ΑΘΗΝΟ
ΓЄΝΟV

Darüber und darunter scheinen kurze Punktreihen den Abschluß gebildet zu haben. Da die Ampulle kaum jünger ist als das fünfte Jahrhundert und andrerseits an der libyschen Herkunft des hl. Menas nicht mehr gezweifelt werden kann, fügt dieses kleine Pilgerfläschchen ein neues Rätsel zu so viel andren, welche die Menasvita noch verdunkeln. Sollten im fünften Jahrhundert bereits mehrere Traditionen nebeneinander gelaufen haben und, was gewiß auffallend wäre, am Zentralpunkt des Menaskultes auch nur geduldet worden sein?

Eine dem hl. Phib geweihte Votivfigur. In einem ausgedehnten, bisher unerforschten altchristlichen Trümmerfelde

[1] A. a. O. S. 172 f.

Oberägyptens, auf dem ich 1911/12 kleinere Schürfungen unternahm, kam u. a. die nebenstehend vorgeführte Terrakottafigur ans Licht. Das bis zur unteren Bruchstelle 16 cm hohe Figürchen stellt eine Frau von echt koptischem Typus dar, welche beide Brüste mit den Händen umfaßt. Während der Revers flach gehalten ist, treten die Brauen, Nase, Brust und Arme plastisch hervor. Den Nabel markiert ein kleines Brennloch und der untere Abschluß der hohlen aus zwei Teilen gebackenen Statuette verlief dreieckig. Von der rötlichen Bemalung mit dunklerer Kontur blieben nur verschwommene Reste erhalten. Als Halsschmuck trägt die Figur eine dünne Kette mit Ringelpunkten als Zwischenglieder und einem traubenartigen auf die Brust herabfallenden Zierstück. Das, was das Stück besonders wertvoll macht, ist die Inschrift, die über dem Nabel von rechts nach links in flachem Hochrelief zu lesen ist ϐιφ, also eine Akklamation an Apa Phib, einen der populärsten Heiligen der koptischen Epoche. Die Figur, die sowohl zum Aufhängen (Ohrlöcher) als zum Einstecken in die Erde eingerichtet war, zählt zu den christlichen Fruchtbarkeitsamuletten bezw. Votivgaben. Es haben sich verschiedene Arten solcher Terrakotten gefunden, die ältesten (mit stark entwickelten Brüsten und Leib) in der Menasstadt[1], jüngere, dem 6.—7. Jahrhundert angehörende Exemplare, welche die Spitzform, wenn auch mit angesetztem Standfuß, bevorzugen, zu Antinoë, Bubastis und anderwärts. Sie setzen, ebenso wie die sogen. koptischen Puppen (aus Bein u. dergl.), die Reihe der paganen Sterilitätsterrakotten und Fruchtbarkeitsamulette direkt fort.[2]



Fig. 2. Votivterrakotte zu Ehren des hl. Phib. (6—7. Jahrh.)

[1] Kaufmann, *Die Ausgrabung der Menasheiligtümer I. Bericht*, Cairo 1906, Fig. 42, *II. Bericht*, Cairo 1907, Fig. 31, sowie *Die Menasstadt* Bd. I Tafel 73f. O. Wulff, *Altchristliche Bildwerke* Nr. 1474 ff.

[2] Zu den paganen Vorbildern vgl. meine soeben erschienene Arbeit

Terrakottalämpchen mit Heiligendarstellung. Von einem Händler in Kairo erworben ist das Fig. 3 abgebildete Lämpchen aus hellem Ton. Es mißt bei 12,5 cm Länge fast 9 cm Breite und ist von der oben flachen unten etwas abfallenden spitzovalen Form, welche koptische Lampen der früharabischen Zeit aufweisen. Am Boden ist es mit kräftigem Standring versehen, den (vorn abgebrochenen) Tüllenmund umgibt ein erhöhter Steg und der hinten abgebrochene Griff war ringförmig oben aufgesetzt. Er läuft seitlich in die den Diskus oder Lampenteller markierende kräftige Kreisrelieflinie, welche das Heiligenbild umrahmt. Dargestellt ist in Flachrelief, vom Griff aus gesehen, eine betende weibliche Figur in langer mit Zierklaven versehener Gewandung. Verzierung, Haare, Augen der Gestalt sind aus Reliefpunkten zusammengesetzt, die Oberarme und Hände der Orans senkrecht erhoben, die Mitte ihres Körpers durchbohrt das Eingußloch. Rechts und links erblickt man je ein Tier mit geöffnetem Rachen, das Schwanzquaste und (punktierte) Mähne als Löwe kennzeichnen. Die Gesichter der Bestien sind abwärts gerichtet, die Schwanzenden ragen bis zu den Händen der Orans hervor. Außerhalb des Diskus am Tüllenhals erscheint ein aus Ringeln mit eingelegtem Punkt gebildetes Kreuz aufgeprägt.



Fig. 3. Lämpchen mit Heiligenbild (6—7. Jahrh.)

Die Orans zwischen den Löwen ist eine öfters auf koptischen Denkmälern, z. B. auf dem aus Achmim stammenden Danielkamm des Berliner Kaiser Friedrichmuseums, vorkommende Heiligenfigur, die man zu Unrecht als Susanna gedeutet hat und die wohl mehr als eine rein symbolische Darstellung sein dürfte.

Scheinschmuck von einer christlichen Mumie. Von einer Mumie der Spätzeit rührt der Fig. 4 wiedergegebene Schein-

---

Ägyptische Terrakotten der griechisch-römischen und koptischen Periode, vorzugsweise aus der Faijûm-Oase, Cairo 1913.

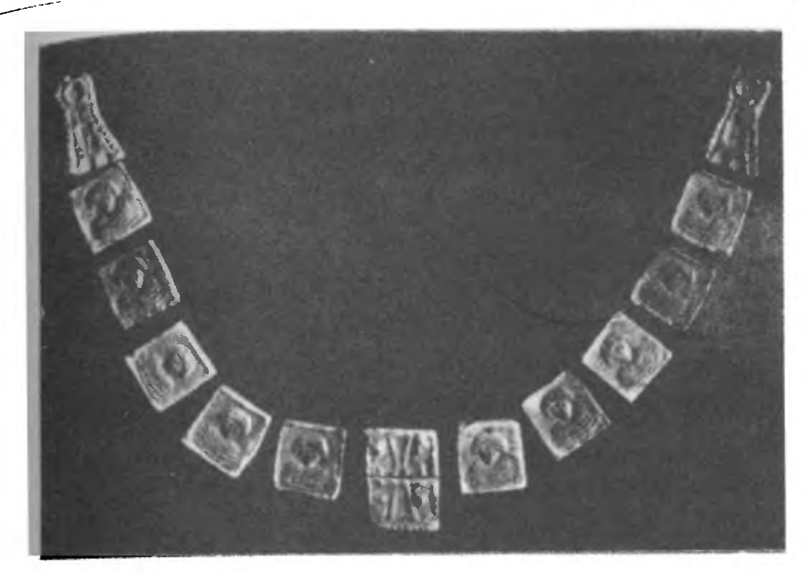


Fig. 4. Scheinschmuck von einer christlichen Mumie.

schmuck her, den ich von einem Kairiner Händler zusammen mit Gewandresten aus verschiedenen Gräbern erwarb und der, nach Aussage des mir bekannten eingeborenen Zwischenhändlers, welcher die nächste Umgebung seines Heimatsortes Melaui, nämlich den südöstlichen Gebel der gegenüberliegenden arabischen Wüste mit großem Erfolg ausplündern hilft, lose auf der Gewandung einer Mumie aufflag.

Es handelt sich um eine aus dreizehn Gliedern gefügte Scheinkette aus gepreßtem äußerst zart geschlemmtem Ton, der vielleicht mit pulverisiertem Kalkstein gemischt war. Das zersprungene Mittelglied von der Form eines Rechteckes, mißt $3 \times 2{,}1$ cm; in seiner von Perlschnurlinien umrahmten Fläche erblickt man ein Kreuz mit ausladenden Balken, sehr kurzem Querbalken und einem Ringel in der Vierung. Vier Reliefpunkte stehen in den Seitenfeldern. An dieses Hauptzierstück schließen sich rechts und links je fünf fast quadratische 4—5 mm starke Glieder von 2 cm Länge und mit leicht erhöhtem Rand an, die alle das gleiche Relief einer Knaben- oder Jünglingsbüste zeigen, deren bis zum Hals gehende Gewandung wagrechte Wellenlinien markieren. Das spitze Gesicht und die Anordnung des Haares dieser Büsten erinnern an Münz-

bilder der Spätzeit (von Heraklius an). Je drei Glieder seitlich des Mittelstückes wenden sich dem Beschauer zu, die beiderseits folgenden Bilder sind nach rechts bezw. links gewandt, eine Anordnung, die sich aus den beiden jeden Würfel durchlaufenden Löchern ergibt, welche zur Aufnahme von zwei Verbindungsschnüren dienten. Reste dieser dünnen (Seiden-?) Schnur erblickt man noch in einzelnen dieser Löcher, nämlich an den Gliedern 3, 6 und 12 (von R. nach L.). Auch die Abschlußglieder, welche Ösen zum Zusammenfassen des Schmuckes markieren, sind in dieser Weise durchlocht. An fast allen Teilen lassen sich mehr oder weniger deutliche Spuren von Vergoldung erkennen.

Die Fresken in Deir-es-Surjânî.

Von

Johann Georg Herzog zu Sachsen, Königliche Hoheit.

In Deir-es-Surjânî, dem syrischen Kloster der nitrischen Wüste, befinden sich in der Hauptkirche Fresken, welche die größte Beachtung verdienen.[1] Denn sie sind ganz bestimmt von syrischen Künstlern gemalt. Früher sind es voraussichtlich viel mehr gewesen. Jetzt sind nur noch drei erhalten, in der nördlichen und der südlichen Apsis und in einer gegenüber dem Hauptaltar. Als ich am 23. Oktober 1912 das Kloster besuchte, hatten die Mönche die Absicht gehabt, die Fresken zur Feier meiner Ankunft weiß zu tünchen. Das haben sie zum Glück unterlassen. Aber sie entschuldigten sich, daß die Kirche nun so wenig reinlich aussähe. An und für sich würde ja das Weißtünchen die Fresken erhalten. Aber beim Wiederentfernen der Tünche würde wohl auch ein Teil des Freskos mit abgehen, wenn es nicht von sehr sachkundiger Hand gemacht würde. Zudem ist einem mit dem Tünchen nicht gedient, wenn man hinkommt, um gerade diese Fresken zu studieren. Herr Morkos Simaika Bey, der kunstsinnige Kopte, der mich begleitete, will den Patriarchen veranlassen, ein Reskript zu erlassen, daß in Zukunft in Kirchen die Fresken nicht berührt werden dürfen. Hoffentlich wird das nützen. Ich habe die drei Fresken photographiert. Aber

[1] Vgl. A. J. Butler, *Ancient Coptic Churches of Egypt.* Oxford 1884. I. S. 322f., J. C. E. Falls, *Ein Besuch in den Natronklöstern der sketischen Wüste.* (*Frankfurter Zeitgemäße Broschüren.* XXV 3). Frankfurt a. M. S. 61. O. M. Dalton *Byzantine Art and Archaelogy.* Oxford 1911. S. 286, beziehungsweise die zu den einzelnen Darstellungen namhaft zu machende Literatur, vor allem aber die eingehende Beschreibung von Strzygowski in der ersten Serie dieser Zeitschrift I (1901), S. 358—363, wo abgesehen von den Apostelnamen des Himmelfahrtsbildes auch der Text der Beischriften mitgeteilt ist, und dessen Selbstanzeige dieses Aufsatzes *Byzantin. Ztschr.* XI (1902), S. 660.

freilich ist es nicht möglich, mit einem kleinen Apparate jedesmal das ganze Fresko aufzunehmen. Zudem sind die Apsiden dunkel und ziemlich hoch. Eigentlich sollte man Gerüste bauen, um sie gut aufnehmen zu können. Immerhin dürften die drei Aufnahmen nicht ganz zu verachten sein.

Das Fresko in der südlichen Apsis (siehe Abbildung 1) ist zweifellos am besten erhalten. Hier sind die Verkündigung und die Geburt Christi dargestellt. Bei ersterer[1] steht Maria und verneigt sich vor dem Engel. Sie erhebt die rechte Hand zum Kinn, wohl als Zeichen des Erstaunens. Der Engel ist ganz von vorn gesehen, erhebt die rechte Hand zum Redegustus und hat in der linken einen Stab. Beide stehen in einem Gebäude, das sich deutlich als Kuppelgebäude charakterisiert. Hinter dem rechten Arme des Engels sieht man eine Säule mit dem Kapitäl, weiter oben eine Galerie. Die Formen der Architektur weisen bestimmt auf Syrien. Auf der anderen Hälfte ist die Geburt Christi dargestellt.[2] Maria liegt, ist überraschend groß und hat die typischen Züge und Gewandung. Das Kind liegt in einer Krippe, ganz in Windeln eingehüllt. Rechts davon kommen die hl. drei Könige mit interessanten Kronen (auf der Photographie nicht sichtbar). Der hl. Joseph ist ganz klein dargestellt. Die beiden Szenen sind durch einen Baum getrennt, der ziemlich weit hinaufreicht. Alle begleitenden Inschriften sind, wie auch bei den anderen Fresken, auf syrisch. Ob sich unter diesem Fresko noch eine ältere Schicht findet, ist schwer zu sagen. Ich möchte es aber beinahe nach Analogie der anderen vermuten. Man kann höchstens oben eine Stelle darauf deuten.

Das Fresko in der nördlichen Apsis (siehe Abbildung 2) stellt Mariä Tod dar.[3] Die Szene weist ganz die üblichen

---

[1] Vgl. A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins.* Leipzig 1908. II. S. 221f.

[2] Vgl. A. Baumstark, *Krippe und Weihnachtsbild* in der *Weihnachtsbeilage der Köln. Volkszeitung.* 1907. S. 15, A. Heisenberg a. a. O. S. 22[illegible] Anmk. 2, H. Kehrer, *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kuns[illegible]* Leipzig 1909. II. S. 83f.

[3] Vgl. A. Baumstark, *Mariä Heimgang in der Kunst des Ostens* i[illegible] der *Köln. Volkszeitung.* Jahrgang L Nr. 686 vom 15. August 1909.

Abb. 1.



Abb. 3.

ORIENS CHRISTIANUS. Neue Serie III.
Tafel I.

Herzog Johann Georg zu Sac
Die Fresken in Deir-es-Surjâı

Formen auf. Maria liegt lang ausgestreckt auf ihrem Lager. Zu beiden Seiten stehen die Apostel, Jesus hat ihre Seele in der Hand. Das Fresko ist viel zerstörter als das andere und darum schwerer zu beurteilen. Aber einen Vorteil hat dies. Die untere Schicht, die künstlerisch viel bedeutenter ist, ist dadurch mehr heraus gekommen. Man kann deutlich zwei Engel erkennen und weiterhin etwas, was sich zwar auf der Photographie nicht zeigt, ich aber mit der elektrischen Lampe als einen Glorienschein erkennen konnte. Ich vermute, daß hier die Himmelfahrt Christi dargestellt war, da Glorienschein und Engel ganz denjenigen auf einer solchen gleichen.

Das Fresko in der Apsis gegenüber dem Hauptaltar (siehe Abbildung 3) stellt die Himmelfahrt dar.[1] Christus ist in dem üblichen Glorienschein, von zwei Engeln begleitet. Unten steht Maria mit weit ausgebreiteten Armen. Rechts und links erblickt man die zwölf Apostel. Es ist also ganz die typische Darstellung. Hier sind die Reste der unteren Schicht noch bedeutender zu Tage getreten. Neben dem linken Engel werden zwei Köpfe sichtbar, an dem Apostel zur Linken Mariä ein Teil eines Gewandes, endlich bei Christus ein Kind. Diese untere Schicht ist zweifellos künstlerisch viel besser als die obere. Ich vermute, daß hier Mariä Tod dargestellt war. Besonders schließe ich das aus dem Kinde, das ich mir in Verbindung mit den Köpfen und den Gewandresten nur als die Seele Mariä auf dem Arme Christi erklären kann. Wir hätten also hier die eigentümliche Erscheinung, daß bei der Übermalung die beiden Darstellungen vertauscht worden sind.

Aus welcher Zeit stammen nun diese Fresken? Das ist nicht ganz leicht zu sagen. Die Türen in der Kirche stammen nach den Inschriften aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts.[2] Diese Inschriften stimmen sehr mit denjenigen an den Fresken überein. Man kann also die Vermutung

[1] Vgl. A. Heisenberg a. a. O. S. 202.
[2] Vgl. Strzygowski a. a. O. S. 365—368, wo der Text der Inschriften mitgeteilt und die in ihnen enthaltene Datierung eingehend historisch erläutert wird.

aussprechen, daß die Fresken aus dem 10. Jahrhundert stammen. Zu dieser Zeit waren bestimmt noch syrische Mönche in dem Kloster. Die untere Schicht ist natürlich bedeutend älter. Wenn es sich bestätigt, was mir der Igumen sagte, daß laut einer Inschrift die Kirche 671 vollendet worden sei[1], so kämen wir auf die Zeit etwa 700. Es ist vielleicht vorsichtiger, vom 8. Jahrhundert zu sprechen. Wir haben also in den drei Fresken die umfangreichen Reste eines Zyklus des 10. Jahrhunderts, in den Spuren, die sich von der unteren Schicht erhalten haben, Reste von hochbedeutenden Fresken aus der Zeit etwa 700 bis 750.

[1] Es ist dies wohl diejenige Inschrift von der Butler a. a. O. I S. 323 sagt: „Round the posts and lintel of the doorway runs a Syriac inscription, of a rude bold character, which fixes their date as not later than the seventh century of our era.“

Spätbyzantinisches und frühchristlich-syrisches Weihnachtsbild.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Als eine der brennendsten Fragen kunstwissenschaftlicher Forschung auf christlich-orientalischem Gebiet wird sich je länger, um so entschiedener diejenige nach dem Verhältnis spätbyzantinischer und frühchristlich-syrischer Ikonographie erweisen. Sind die neuartigen Fassungen alter Themen, die Darstellungen bisher scheinbar unbekannt gewesener Sujets, denen man vielfach in Werken wie den Mosaiken der Kahrje Djami, den Illustrationen der Marienfestpredigten des Jakobos von Kokkinobaphos, des Hymnos Akathistos und des serbischen Psalters, dem malerischen Wand- uud Gewölbeschmuck der Kirchen in Mistra und auf dem Athos begegnet, mit Diehl und Millet[1] als das Ergebnis einer letzten machtvollen Kraftentfaltung des Genius der byzantinischen Kunst selbst zu erfassen, oder besteht hier mehr oder weniger durchgängig eine Abhängigkeit von verschollenen frühchristlichen Vorbildern syrischer Herkunft, wie sie für einzelne jener Werke von Strzygowski und mir vermutet wurde?[2] — Eine

[1] Vgl. Diehl, *Manuel d'art Byzantin.* Paris 1910. S. 694—702; Millet, *Byzance et non l'Orient,* RA. 1908. I, S. 171—189.

[2] Bezüglich des serbischen Psalters, der Illustration des Akathistos und derjenigen der Marienfestpredigten vgl. Strzygowski, *Die Miniaturen des serbischen Psalters,* bezw. meine Mitteilung *Zu den Miniaturen der Marienfestpredigten des Jakobos von Kokkinobaphos,* OC. 1. IV. S. 187—190. Neuerdings betont Strzygowski BZ. XXI, S. 661 gegen Bertaux, *La part de Byzance dans l'art Byzantin* (JS. 2 IX, 164—175. 304—314) nachdrücklich, daß es ihm ferne gelegen habe, „die ganze spätbyz. Kunst direkt vom Orient abhängig" sein zu lassen. Ich fürchte, daß er hier in gewissem Sinne zu vorsichtig Stellung nimmt. Denn allerdings das scheint mir Millet überzeugend gezeigt zu haben, daß in der Tat Dinge wie der serbische Psalter und die Wandgemälde von Mistra sich kaum von einander trennen lassen. Was für jenen als erwiesen gelten darf, muß mehr oder weniger für die

entscheidende Antwort wird meines Erachtens nicht zuletzt von dem illustrativen Buchschmuck textlich syrischer Handschriften zu erwarten sein, für die ein besonders enger Zusammenhang mit der frühchristlichen Kunst Syriens von vornherein unterstellt werden darf und muß.

Ein geradezu klassisches Beispiel für die Bedeutung, die hier Schöpfungen dieser Denkmälerschicht gewinnen können, scheinen mir vier der anspruchslosen Miniaturen eines illustrierten syrischen Homiliars zu liefern, dessen erhaltene Reste als Kodex *Sachau 220* sich in der Königl. Bibliothek zu Berlin befinden. Während ich die Handschrift ihrer textlichen Seite nach in meinem Buche über *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* (Paderborn 1910) S. 59f. gewürdigt und ihren Miniaturenschmuck als Ganzes RQs XXII S. 28f. (des kirchengeschichtlichen Teiles!) in einem Aufsatz über *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus* kurz charakterisiert habe, hatte ich speziell auf jene vier die Weihnachtsgeschichte behandelnden Darstellungen bereits in der *Weihnachtsbeilage der KVZ* für 1907, S. 15 im Rahmen eines Essays über *Krippe und Weihnachtsbild* hingewiesen. Auf Grund dieses Hinweises und meiner ihm privatim gemachten Mitteilungen hat H. Kehrer, *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst* II, S. 84 ihrer gedacht, wobei er ihre Publikation durch mich in Aussicht stellte. Dieselbe möge nunmehr erfolgen, da ich fürchten muß, den Plan einer würdigen Gesamtbearbeitung der eigenartigen Miniaturenfolge unseres Homiliars nicht zur Ausführung bringen zu können.

Wie alle Illustrationen der Handschrift sind die vier Bildchen dem Anfang je eines bestimmten nichtbiblischen Lesetextes vorausgeschickt und ohne irgendwelche Rahmung so in die Textkolumne eingeschoben, daß ihre Höhenachse parallel, statt senkrecht zu den Schriftzeilen verläuft. Ich gebe zunächst eine Beschreibung des Einzelnen.

---

gesamte spätbyzantinische Kunst anerkannt werden. Ob dieses freilich eine direkte Abhängigkeit vom Orient sei, ist eine andere Frage. Vgl. hier den Schluß dieses Aufsatzes.

Fol. 3r° rechte Kolumne (des zweikolumnigen Textes), vor Nr. 5 der Sammlung, Weihnachtspredigt des hl. Gregorios v. Nazianz: Krippenbild. — Beischrift (rot mit grünen Punkten): ܡܘܠܕܗ ܕܡܪܢ „die Geburt unseres Herrn". (= Abb. 2)

Das Krippenlager ist oben grün; an der Vorderseite weist es grüne und rote Streifen auf. Unten sind Reste von etwas wie einer Mauerung mit Ornamenten in Gelb, Grün und Rot erkennbar. Die hinter der Krippe hervorschauenden Köpfe von Ochs und Esel sind violett! Das in blaue Bänder und Tücher eingewickelte Kind hat Kreuznimbus mit rotem Reif und Kreuz und einen gelb-braunen, d. h. golden sein sollenden Grund. Links sitzt oder kniet — die Haltung ist unklar — Maria, die Linke in den Nacken des Kindes gelegt, dessen Köpfchen sie mit der Rechten liebkosend berührt. Ein zugleich als Schleier über den Kopf gezogener hellvioletter Mantel fällt auf eine blaue Tunika herab, unter der ein roter Schuh hervorsieht. An dem allein sichtbaren Ärmel bemerkt man rote Verzierung auf Goldgrund. Weiter unten sitzt Joseph mit weißem Haar und Bart, nach links gewendet, aber sich nach rechts umblickend. An den nackten Füßen sind rote Sandalenbänder erkennbar. Die Linke greift in die Falten des über blauer Tunika getragenen grünen Palliums, während die Rechte die Wange stützt. Wiederum effektiv schmutzig-gelbe Nimben mit rotem Rand vervollständigen die Erscheinung beider. Neben Joseph befinden sich zwei in Grau-Grün gehaltene Pflanzen.

Fol. 6v° rechte Kolumne, vor Nr. 7 der Sammlung, Weihnachtspredigt des Theodotos von Ankyra: das erste Bad des Jesuskindes. — Eine Beischrift fehlt. (= Abb. 4)

In einem kelchförmigen Badebecken mit hellvioletten und gelben Streifen und blauem Knaufe sitzt in dem durch blaue Streifen angedeuteten Wasser das unbekleidete Kind, die Linke auf das linke Knie gestützt, mit der Rechten segnend. Zu beiden Seiten des üblichen schmutziggelben Nimbus mit rotem Kreuz, von dem sich sein kurzes schwarzes Haar abhebt, liest man die griechische Beischrift IC XC in roten Buchstaben. Links wird das Kind durch eine sitzende Frau mit entblößten Armen, hellviolettem Gewand und roten Schuhen gehalten. Rechts steht eine andere Frau in grünem Gewand, die aus einer violetten Amphora Wasser in das Bad zugießt. Beide Frauen haben eigenartige Mützen von hellblauer Farbe, in welcher bei der stehenden irrtümlich auch frei herabfallendes (oder in Zöpfen geflochtenes?) langes Haar koloriert zu sein scheint, während ihre Füße verwischt sind.

Fol. 8v° linke Kolumne, vor Nr. 9 der Sammlung, — die erst auf dem folgenden Fol. begann, — einer Weihnachts-

predigt des hl. Johannes Chrysostomos: die Magier auf der Reise. — Beischrift (grün mit roten Punkten): ܡܓܘܫܐ ܕܡܢ ܦܪܣ „die Magier aus Persien". (= Abb. 1)

Rechts oben erscheint in graublauem Halbkreis rot der Stern mit nach unten gerichtetem Kometenschweif. Die durchweg violette Kleidung des ersten Magiers oben besteht aus Chiton, darüber gezogener gegürteter Tunika, Hosen und Schuhen. Die Farbe seines Pferdes schwankt zwischen Grau und einem hellen Braun. Er selbst ist ein Greis mit weißem Haar und Bart, hält mit der Linken die Zügel und weist mit der erhobenen Rechten seinen Gefährten, nach dem er sich umkehrt, auf den Stern hin. Jener Gefährte in gleicher, aber stark verwischter Klei-

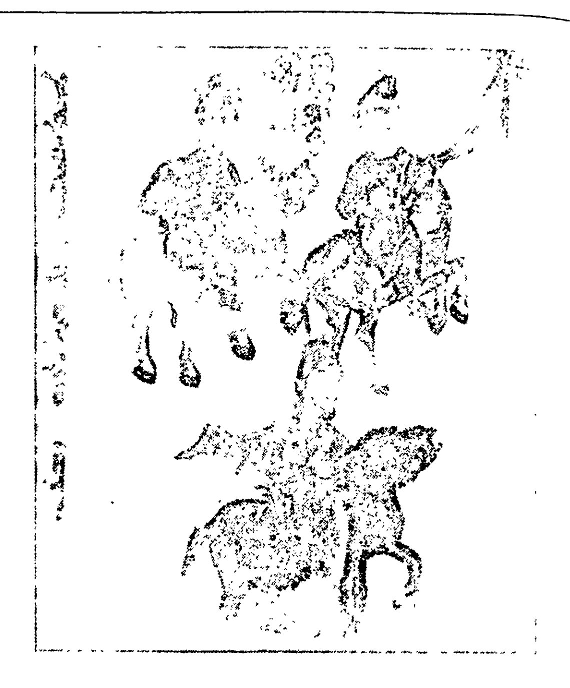


Abb. 1. Kgl. Bibl. zu Berlin: Hs. Sachau 220. Fol. 8v°.



Abb. 2. Kgl. Bibl. zu Berlin: Hs. Sachau 220. Fol. 3r°.



Abb. 3. Kgl. Bibl. zu Berlin: Hs. Sachau 220. Fol. 9v°.



Abb. 4. Kgl. Bibl. zu Berlin: Hs. Sachau 220. Fol. 6v°.

dung von dunkelgrüner Farbe reitet ein blaues (!) Pferd, dessen Zügel er mit beiden Händen hält. Sein stark verwischtes Gesicht war bartlos. Der dritte, unter den beiden anderen gegebene Magier in Chiton, Hosen, Schuhen und einem flatternden Pallium von hellerem Grün sitzt auf rotem (!) Pferde und hält die Zügel mit der allein sichtbaren rechten Hand. Sein gleichfalls stark beschädigtes Gesicht hatte Haar und Bart von schwarzbrauner Farbe. Alle drei tragen phrygische Mützen, deren scharlachrote Farbe bei dem ersten und dritten noch erhalten ist. Hufe, Sattelzeug und Zügel der Pferde sind schwarz.

Fol. 9 v° linke Kolumne, vor Nr. 10 der Sammlung, Weihnachtspredigt des hl. Basileios: die Verkündigung an die Hirten. — Beischrift (grün mit roten Punkten

und unregelmäßig rot umrandet): ܡܠܐܟ̈ܐ ܕܡܣܒܪܝܢ ܠܪ̈ܥܘܬܐ „die Engel, die den Hirten die frohe Botschaft verkünden“. (= Abb. 3)

Links von der Beischrift steht in der Mitte oben in einem blauen Halbkreis wiederum der diesmal nur in roten Umrissen gegebene Stern mit seinem nach unten gekehrten roten Kometenschweif. Der äußerst kleine Mann mit auffallend hoher Stirne hat kurzes schwarzes Haar und Voll- und Schnurrbart von gleicher Farbe. Bis auf die roten Schuhe ist seine ganze Gestalt von einem — offenbar hären gedachten — violetten Kleid mit schwarzen Fellzotteln eingehüllt. Um seine Schulter hat die linke Hand ein größerer bartloser Jüngling gelegt, der, sich nach dem Alten umwendend, mit der Rechten nach oben deutet. Er trägt hohe braungraue Stiefel, enganliegende rote Hosen und einen ungegürteten hellblauen Chiton, von dem sich eine Art schwarzgrauumrandeten, im Innern hellrot gestreiften Rabbats abhebt. Sein volles Haar ist schwarz. Links stehen dieser Hirtengruppe gegenüber zwei Engel mit langherabwallendem schwarzem Haar, mächtigen ziegelroten Flügeln und unbekleideten Füßen, an denen nur das rote Riemenwerk nicht angedeuteter Sandalen sichtbar wird. Der vordere hat hellviolette Tunika und dunkelgrünes Pallium, unter dem seine Linke verschwindet, indessen die Rechte mit Redegestus nach den Hirten deutet. Der hintere in gleichartiger, aber umgekehrt kolorierter Kleidung hat anscheinend beide Arme ausgestreckt, doch verschwinden dieselben unter dem Pallium oder hinter dem Rücken des ersten Engels.

Was diesen Darstellungen eine einzigartige Bedeutung verleiht, ist in Verbindung mit ihrer Provenienz aus dem aramäisch redenden Syrien, näherhin wohl gewiß aus dem Osten desselben, wenn auch nicht notwendig gerade aus dem Ṭûr ʿAβdîn, wo die Handschrift erworben wurde einerseits ihr Alter, andererseits der Umstand, daß sie für die unmittelbar von ihnen gespielte Rolle selbständiger Einzelbildchen unmöglich konzipiert sein können, vielmehr unverkennbar die *disiecta membra* einer umfassenden Bildkomposition darstellen, die von Kehrer[1] als der „syrisch-byzantinische Kollektivtypus“ des Weihnachtsbildes bezeichnet wird.

Möchten allenfalls die reisenden Magier und die Hirtenverkündigung als ursprünglich selbständige Illustrationen

[1] *Die heiligen drei Könige* II, S. 81—102.

eines Weihnachtstextes noch denkbar sein, so gilt ein Gleiches schlechterdings nicht mehr von der Badeszene. Hier handelt es sich um ein aus solchen der paganen Antike in die christlichen Geburtsdarstellungen nicht nur Christi, sondern auch der allerseligsten Jungfrau und des Täufers übergegangenes Detail, das von Hause aus nur als dienendes Glied in einem größeren Ganzen Sinn und Existenzberechtigung hat. Nicht minder durchschlagend ist die Wiederholung des Magiersternes in dem Bildchen der Hirtenverkündigung, mit der er nichts zu tun hat. Man kann sie sich nur daraus erklären, daß die vier Miniaturen auf eine Komposition zurückgehen, in der von dem die Bildmitte beherrschenden Sterne aus nach rechts hin die Szene der Engel und Hirten sich entwickelte, während auf denselben von links her die Magier herzuritten. In der Tat braucht man nur die Bildchen in derjenigen Anordnung, in welcher ich sie S. 118f. wiedergebe, auf sich wirken zu lassen, um mit vollster Sicherheit die Konturen jener Komposition wiederzugewinnen. Der Kometenschweif des Sternes muß in derselben auf das in der Krippe liegende Kind herabgewiesen haben. Links unter der von diesem und seiner Mutter gebildeten Zentralgruppe saß Joseph, indessen rechts die Badeszene Raum fand. Den Schauplatz von allem dem kann nur eine mächtige Höhle gebildet haben, die sich in einem Berge öffnete, über dessen mehr oder weniger spitzem Gipfel der Stern stand, während seinen linken Abhang hinauf die Magier ritten und am rechten, abwärts gewandt, die Engel den Hirten gegenüber traten. Der Aufbau der Magiergruppe läßt noch deutlich den Verlauf der nach rechts ansteigenden Terrainlinie ahnen.

Das ergibt nun nicht nur im allgemeinen streng den Kehrerschen „Kollektivtypus“, sondern eine spezielle Wendung desselben, die man zunächst geneigt sein sollte, für eine verhältnismäßig recht junge, der spätbyzantinischen Kunst eigentümliche zu halten. Während nämlich bis zum 14. Jahrhundert die Magier im Rahmen jenes Typus fortfahren, regelmäßig als die eiligen Schrittes zu Fuß herzutretenden Geschenkebringer der christlichen Antike gefaßt zu werden,

deren paganen Prototyp L. v. Sybel neuerdings in der römischen Kaiserkunst des neronianischen Zeitalters ermittelt zu haben glaubt,[1] ist für die Schöpfungen der Spätzeit die Neigung bezeichnend, sie als Reiter an der linken Halde des von der Geburtshöhle durchbrochenen Berges herankommen zu lassen. Der illustrierte serbische Psalter,[2] Mistra[3] und der Athos[4] liefern instruktive Beispiele der Sache, die allerdings fast durchweg im Detail noch die eine oder andere unstreitig sekundäre Weiterbildung des den syrischen Miniaturen zugrunde liegenden Schemas aufweisen.[5] Daß mit derartigen Zügen die Fassung der Magier als Reiter nicht auf dieselbe Stufe gestellt werden darf, konnte freilich mit Bestimmtheit festgestellt werden. Denn schon der ersten Hälfte des 11 Jahrhunderts entstammt an demjenigen des griechischen Evangelienbuches *Paris. gr. 74*[6] ein die reitenden Magier bietendes Weihnachtsbild, das fast bis auf die letzte Linie genau mit der in *Sachau 220* auseinander gebrochenen Komposition übereinstimmt. Aber die syrischen Miniaturen führen nun unvergleichlich weit noch über jene vereinzelte Erscheinung älterer byzantinischer Kunst zurück.

---

[1] *Die Magier aus Morgenland,* MAI. Röm. Abteilung XXVII, S. 31 bis 329. Der Zusammenhang des christlichen Bildtyps mit den neben ih gestellten Parallelen scheint allerdings einleuchtend. Ob aber jene selb sich aus einem Schöpfungswerk der römischen Kaiserkunst hinreichend e klären und ob, wenn etwa schon diese von einem östlich-hellenistisch Vorbild abhängig gewesen sein sollte, die Magierszene nicht unabhäng von ihr auf das gleiche Vorbild zurückzuführen ist? — Ich werde dies Fragen noch näher treten müssen.

[2] Strzygowski, Taf. 54. Vgl. auch LIV, 131.

[3] Peribleptos: Millet, *Monuments Byzantins de Mistra* Taf. 118. 1; Pantanassa: ibid. Taf. 139. 2.

[4] Hagios Paulos: Htes Etudes (Millet) C 311 und darnach Kehr a. a. O. S. 96 Abb. 89; Dochariou: Htes Etudes (Millet) C 276 und 26

[5] So durchweg lobsingende Engelchöre; ein oder zwei mit Joseph dende Hirten: Peribleptos, Hagios Paulos, Dochariou; ein Horn blasen und ein bei der Herde Wache haltender Hirte: Pantanassa; Hirte mit ho springendem Hund: serbischer Psalter XXV, 54; knieende Mutter: Dochari Das eine oder andere dieser Motive kehrt fast immer auch in den We nachtsbildern illustrierter armenischer Tetraevangelien wieder, welche d Sinne der älteren byzantinischen Vulgata die Magier nicht beritten stellen.

[6] Abgebildet bei Kehrer a. a. O. S. 83.

Schon die fragmentarische Berliner Handschrift selbst wird durch ihren Schriftcharakter wohl eher noch dem Ausgang des 8., als erst dem Beginn des 9. Jahrhunderts zugewiesen,[1] über den mit ihr herabzugehen sich unbedingt verbietet. Ihr Miniaturenschmuck erweist sich nun aber als die Kopie desjenigen eines noch älteren Exemplares. Die ungerahmt und ohne jede Hintergrundsandeutung sich von der Naturfarbe des Pergaments abhebenden Bildchen haben nämlich ihre nächsten Verwandten in Randillustrationen wie denjenigen der Kanonesarkaden des Rabbûlâkodex, der sog. mönchischen Redaktion des illustrierten griechischen (und kirchenslawischen) Psalters, armenischer Tetraevangelien des zweiten Jahrtausends und eines arabischen Pentateuchkommentars in der griechischen Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem. Bedenkt man nun andererseits, daß die Art ihrer Verbindung mit dem Text eine jedem gesunden Menschenverstand Hohn sprechende ist, indem der Leser jeweils das Buch um 90° drehen mußte, wenn er, in der Lektüre innehaltend, ein Bild betrachten wollte, so ist die Schlußfolgerung unabweisbar, daß auch unsere Miniaturenfolge ursprünglich einen Typus der Randillustration vertrat, der je ein Bildchen als eine Art von Titelvignette neben den Anfang eines neuen Textabschnittes — hier einer neuen Homilie — setzte[2] und daß erst ein unverständiger Kopist sie vom Rande in so aberwitziger Weise in die Textkolumnen selbst übertrug. Ein *terminus post quem* für die Entstehung der ursprünglichen Randillustration ergibt sich dabei nur aus dem inhaltlichen Befunde, daß in der Sammlung von Texten, deren Schmückung zu dienen sie bestimmt waren, die ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι in der jüngeren, in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts durch Ja'qûβ von Edessa († 708) geschaffenen syrischen Übersetzung Aufnahme fanden. Rund die Wende vom 7. zum 8. Jahr-

[1] Vgl. die Faksimileprobe bei Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften* (der Kgl. Bibliothek in Berlin) Tafelabb. IV. Die Beschreibung der Handschrift ebenda S. 113—121.

[2] Das nächste Seitenstück hierzu bildet die frühchristlich-syrische Psalterillustration, die ich OC. I. V, S. 310—319 als hinter den Miniaturen der Psalterhandschrift Ἁγίου Τάφου 53 in Jerusalem stehend erwiesen habe.

hundert wird mithin als der Zeitpunkt zu gelten haben, um welchen ein ostsyrischer Buchmaler etwa zu Edessa, Nisibis oder Amida bereits einen auf dem byzantinischen Boden erstmals um 1025 in *Paris. gr. 74* sich anmeldenden Bildtyp der „Geburt Christi“ in seine einzelnen Teile zerlegen konnte, um mit denselben die Initien einer Reihe von Weihnachtstexten zu schmücken.

Ein Vergleich mit Literarischem gestattet vielleicht jenen Bildtyp in Syrien sogar noch erheblich weiter zurückzuverfolgen. Man halte neben ihn das Prooimion des berühmten Weihnachtskontakions des Romanos, eines geborenen Syrers:

Ἡ παρθένος σήμερον τὸν ὑπερούσιον τίκτει
καὶ ἡ γῆ τὸ σπήλαιον τῷ ἀπροσίτῳ προσάγει·
ἄγγελοι μετὰ ποιμένων δοξολογοῦσιν,
μάγοι δὲ μετὰ ἀστέρος ὁδοιποροῦσιν .....

Ich kann mich des Eindrucks nicht entschlagen, daß diese Worte, wie so mancher *locus classicus* älterer griechischer Kirchenpoesie[1], ein Echo bildender Kunst sind und daß in ihnen bereits gerade der uns beschäftigende Bildtyp eine poetische Paraphrasierung erfährt. Die Weise, in welcher auch das Dichterwort die Hirten in eine Verbindung nicht nach Art der Monzeser Ampullen auch mit der Hauptgruppe von Mutter und Kind, sondern ausschließlich mit den Engeln setzt, bedeutet eine überwältigende Parallele zwischen Bild und Lied. Nicht minder wird die ὁδοιπορία der Magier, ihr eines weiten Weges Herkommen, am treffendsten durch ihre berittene Darstellung vergegenwärtigt. Nun ist Romanos glaubhafter Überlieferung gemäß unter Kaiser Anastasios (491—518) von Beirut nach Konstantinopel gekommen. In der byzantinischen Reichshauptstadt war zur Zeit seines dortigen Wirkens die organische Verbindung der Magier mit einem

[1] So ist das Weihnachtssticheron: Εὐφραίνεσθε δίκαιοι eines Andreas Hierosolymites (= Andreas von Kreta?) von dem monumentalen Prototyp der auf der Mehrzahl der Monzeser Ampullen gegebenen Darstellung mit thronender Theotokos, Magiern und Hirten abhängig, worauf ich *Gottesminne* VI, S. 261 beiläufig hinwies, so das an Ostern immer und immer wiederholte: Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν usw. von dem Christus in sieghaftem Wiederaufstieg darstellenden Typ des Höllenfahrtsbildes (sog. Ἀνάστασις).

Hirten, Engel und Badeszene enthaltenden Geburtsbild nach Maßgabe der Mosaiken des Eulalios in der Apostelkirche noch nicht gebräuchlich.[1] Er muß seine Vertrautheit mit dem den syrischen Miniaturen zugrundeliegenden Typus, für den jene Verbindung charakteristisch ist, mithin schon in seiner syrischen Heimat erworben haben. Dann ist aber jener Typus in Syrien noch ein frühchristlicher, der nicht nur am Ende des 7., sondern sogar am Ende des 5. Jahrhunderts schon existierte.

Dieses Ergebnis beleuchtet zunächst grell, wie methodisch grundfalsch eine ikonographische Forschung ist, die, ausschließlich von den zufällig erhaltenen Monumenten ausgehend, vermeint auf Grund ihres Alters die Etappen einer geradlinig verlaufenden typengeschichtlichen Entwicklung chronologisch fixieren zu können. Denn nach einem derartigen Verfahren müßte nicht nur das Krippenbild der Monzeser Ampulle Garrucci Taf. 433, 8 und dasjenige des Rabbûlâkodex vom J. 586, sondern selbst noch das möglicherweise erst im 10. Jahrhundert entstandene Fresko der Geburt in der älteren Kirche des Dêr es-Surjânî[2] erheblich älter sein als das in den Berliner Miniaturen nachwirkende Schöpfungswerk. Vielmehr sind, was ja eigentlich selbstverständlich ist, entwicklungsgeschichtlich ältere Typen oft genug auch noch gleichzeitig mit entwicklungsgeschichtlich jüngeren dargestellt worden, und bei dem trümmerhaften Bestand des uns für die christlich-orientalische Kunst zur Verfügung stehenden Denkmälermateriales kann es dann sehr wohl und wird es tatsächlich vielfach geschehen, daß das Altersver-

---

[1] Vgl. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins.* Leipzig 1908. II, S. 229—235.

[2] Vgl. Strzygowski, OC. 1. I, S. 359f., bezw. die weitere von Kehrer a. a. O. S. 83f. Anmk. 2 verzeichnete Literatur. Das Gemälde kann, wie letzterer anzunehmen scheint, schon dem 8. Jahrhundert entstammen, es kann aber auch ebenso gut mit den dem 10. angehörenden Haikal-Türen des Môšê von Nisibis gleichaltrig sein. Vor allem ist nun aber auf die oben S. 111—114 erfolgte Publikation dieses und der übrigen Fresken jener Kirche durch Herzog Johann Georg zu Sachsen zu verweisen, der bezüglich der Datierung übrigens gleichfalls für das 10. Jahrhundert eintritt.

hältnis zweier Typen demjenigen ihrer frühesten erhaltenen Exemplare geradezu entgegengesetzt ist.

Einen lauten Protest bedeutet unser Ergebnis dann auch gegen die von A. Heisenberg[1] vertretene Anschauung, als ob seit dem Justinianischen Zeitalter Konstantinopel ikonographisch absolut die Führung übernehme und der Orient zu einer Dependance von Byzanz werde. Denn hier sehen wir einen weiterhin in ihr zu höchster Bedeutung gelangten Bildtyp des frühchristlichen Syriens erst um die Jahrtausendwende von der eigentlich byzantinischen Kunst übernommen.

Was endlich den genaueren geschichtlichen Verlauf dieser Übernahme und damit das Verhältnis des spätbyzantinischen zu unserem frühchristlich-syrischen Weihnachtsbild betrifft, so ergibt sich folgende Sachlage. Der Kehrersche „Kollektivtypus" der Weihnacht, eine noch frühchristliche Schöpfung des syrischen — näherhin wohl des syro-palästinensischen — Orients hat in seiner Urgestalt die Magier als Reiter auf der Reise geboten. In dieser Urgestalt, wie *Paris. gr. 74* lehrt, zu Anfang des 11. Jahrhunderts auch auf dem byzantinischen Boden eingebürgert, hat er hier unter dem Einfluß der selbständigen Darstellung der Magieranbetung eine bezeichnende Umbildung dahin erfahren, daß auch in ihm die orientalischen Reiter durch die zu Fuß eilig sich nähernden hellenistischen Geschenkbringer schon der römischen Katakombenmalereien und der Sarkophagplastik ersetzt wurden. Erst im 15. Jahrhundert hat eine Kunst, die sich am treffendsten wohl als diejenige einer nicht zu ihrer Vollreife gelangten byzantinischen Renaissance bezeichnen ließe,[2] das alte syrische Reitermotiv der Magier wieder aufgenommen, das ihr Werke älterer byzantinischer Buchmalerei von der Art des *Paris. gr. 74* vermittelt haben dürften, wie es denn ganz allgemein sich mir immer bestimmter zu ergeben scheint, daß im Ge-

[1] *Grabeskirche und Apostelkirche* II, S. 269—273.

[2] Vgl. in diesem Sinne meinen Aufsatz: *Mistra, ein Pompeji der spätbyzantinischen Kunst* WBG. 1910 S. 269—273.

gensatz zu den Verhältnissen früherer Jahrhunderte im Rahmen jener Kunst die Wandmalerei ihre Inspirationen von der Kleinwelt der Miniaturen bezieht.[1]

[1] Auch die Tafelmalerei könnte wohl hier irgend eine vermittelnde Rolle gespielt haben. Wir dürfen nie vergessen, daß wir fast nur höchstens bis ins 15. Jahrhundert hinaufreichende byzantinische Ikonen besitzen, und die so alten Stücke bringen dann noch recht selten biblisch-historische Sujets. Aber solche Sujets behandelnde Werke der Tafelmalerei haben doch auch schon früher die Templa byzantinische Kirchen geschmückt.

DRITTE ABTEILUNG.

A) MITTEILUNGEN.

Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem.

(Fortsetzung).

II. Profanwissenschaftliche Literatur.

An Profanwissenschaftlichem ist in den Hss.-Beständen des Mkls. die Grammatik noch verhältnismäßig am besten vertreten, während wenigstens eine Nummer noch an das Interesse erinnert, mit dem das christliche Syrertum einst der aristotelischen Philosophie gegenüberstand. Hier wie dort ist es allerdings nur die jüngste einschlägige Literaturschicht, d. h. abgesehen von der Lexikographie der Nachlaß Bar ʿEβrâjâs, was uns entgegentritt. In einem merkwürdigen Gegensatz zu dieser Beschränkung steht eine Hs. der Rhetorik des Antonios von Taγrîϑ, die noch einmal ein Stück von ganz hervorragendem Werte darstellt. Zwei Karšûnî-Hss. zeigen endlich gelehrte mohammedanische Literatur auf dem christlichen Boden eingebürgert. Durch ein relativ hohes Alter zeichnet sich mindestens eine Bar ʿEβrâjâ-Hs. aus. Anderes und weitaus das Meiste ist ganz jung. Aber gerade, daß z. B. philosophische Werke Bar ʿEβrâjâs noch im letzten Viertel des 19. Jhs. neu abgeschrieben wurden — nicht für einen europäischen Besteller, sondern um einem innersyrischen Bedürfnis zu entsprechen — ist beachtenswert und kein ganz schlechtes Zeichen für den kulturellen Stand des modernen Jakobitentums.

25.* — Pp. 201 Blr. 0,182 × 0,134. Zstd. Von 22 Blattlagen zu je 10 Blr., aus denen neben 5 weiteren Blrn. am Schluß die Hs. ursprünglich bestand, sind die erste Lage und das erste Bl. der zweiten verlorengegangen. Auch weiterhin finden sich erhebliche Lücken. Ebd. Gepreßter Lederbd. von einer englischen Bibel herrührend, wie die gepreßte Raufschr. *Holy Bible* lehrt, in dem die Blr. der Hs. lose liegen. Schr. Serṭâ die S. zu 24 Zn. Nschr. Bl. 201 r°. v°. Dat. 1 Nisan 1788 (*Gr.* = April 1479).

Die große Grammatik des Bar ʿEβrâjâ, betitelt „Buch der Strahlen" (ܟܬܒܐ ܕܙܠܓܐ), syr., am Anfang unvollständig. Vgl. die Ausgabe von Martin *Oeuvres Grammaticales d'Abou'l Faradj, dit Bar Hebraeus.* I. Paris 1872, bezw. die deutsche Übersetzung (mit Kollation weiterer Hss.) von A. Moberg. Leipzig 1907—1913.

Text Bl. 1r°—200v°.

26.* — Pp. 105 Blr. 0,209 × 0,148. Ebd. Gepreßtes Leder mit Raufschr. ܐܠܦܒܝܬ. Schr. Serṭâ des 16. oder wohl eher 17. Jhs., 2 Spn. zu durchschnittlich 18 Zn. Nschr. Bl. 102v°. Dat. Aleppo, 10. Tešrîn I (Oktober) eines nicht genannten Jahres. Gesch. Nach einer Notiz Bl. 103r° unter Maṭrân ʿAbd en-Nûr, dem Edessener, von einem Mönche Thomas dem Mkl. geschenkt im J. 1854 n. Chr.

Die kleine, metrische Grammatik des Bar ʿEβrâjâ, syr. und kar. Vgl. die Ausgaben von Bertheau. Göttingen 1843 und Martin *Oeuvres Grammaticales* usw. II.

Text des Hauptteiles Bl. 1r°—66v°, des bei Bertheau fehlenden Anhangs über die richtige Punktation und Aussprache mehrdeutiger Worte Bl. 67r°—102v° (= Martin II von S. 77 an). Der syr. Text ist in einer Parallelspalte von einer Kar.-Übersetzung begleitet.

27.* — Pp. 125 Blr. 0,210 × 0,167. Ebd. Pappendeckel mit Tuchüberzug und Raufschr. ܟܬܒܐ ܕܓܪܡܛܝܩܝ. Schr. Serṭâ des 17. oder 18. Jhs., 2 Spn. diejenige mit syr. Text zu 13—17 Zn., die Kar.-Sp. erheblich enger, die Randscholien teils mit schwarzer, teils mit violetter Tinte oder mit Minium geschrieben. Schm. Die Spn. meist von roten, blauen oder gelben Randleisten umzogen. Bl. 1v° rohes Ornament von Giebelform in Ziegelrot und Braun über dem Titel. Bl. 67v° sehr rohe Federzeichnung eines in Frontalstellung stehenden bärtigen Heiligen in priesterlicher Kleidung mit Nimbus. Die Blattlagen auf erster und letzter S. mit ziegelroten Zahlbuchstaben numeriert. Gesch. Nach Kar.-Notiz Bl. 115r°. im J. 1854 n. Chr. durch den Mönch Ǧirǧis ܐܠܟܕܝܡ, „Diener" (خديم) des Mkls., der sich einen „Schüler" des Maṭrân ʿAbd en-Nûr nennt, von einem Rabbân ʿAbd el-Mesîḥ aus Mârdîn käuflich erworben.

Dasselbe Werk wie in Nr. 26*, syr. und kar.

Text Bl. 1v°—115r°. Der Anhang über die Aequilitterae beginnt Bl. 81r°. Die Anordnung des Textes ist dieselbe wie in Nr. 26*. Nur finden sich auch noch gelegentlich bald syr., bald ar., bald kar. Randscholien.

28.* — Pp. 378 Blr. 0,304 × 0,206. Zstd. 230 Blr. alt; von Bl. 231 an moderne Ergänzung. Ebd. Moderner Halblederband mit Goldpressung auf dem Rücken. Schr. Serṭâ im alten Teile wohl des 17. Jhs.; die ar. Bestandteile des Textes kar, 2 Spn. zu 42 Zn. im alten, zu 32 im neuen Teile. Schm. Bl. 1v° Π-förmiges Flechtbandmuster über Titel und Anfang des Textes, an den oberen äußeren Ecken der v°-Sn. des alten Teiles häufig ein Vogel oder ein kleines Flechtbandmuster, alles in Schreibtinte und Minium ausgeführt. Nschr. Bl. 376v°. Dat. der Ergänzung 10 Ḥezîrân (Juni) 1892 n. Chr. Schrbr. derselben für die ersten vier Blattlagen zu je 10 Blrn Abraham, der Mardiner, für den Rest ein Šemʿôn, beide Mönche im Mkl.

Lexikon des Bar Bahlûl. Vgl. die Ausgabe von R. Duval. Paris 1888—1896.

Text Bl. 1v°—376r°. Als Anhang folgt Bl. 376r° noch ein kurzes Verzeichnis von Worten, die im Syrischen mit Sîn, im Arabischen mit Šîn geschrieben werden.

29.* — Pp. 289 Blr. 0,344×0,188. Ebd. Holzdeckel. Schr. Serṭâ, die ar. Textelemente kar., 2 Spn. zu 34 Zn. Nschr. Bl. 287 r°. Dat. 2101 (Gr. = 1789/90). Schrbr. Maṭrân ʿAbd el-Aḥad von Jer., der zur Zeit, als die Nschr. beigefügt wurde, aus dem Leben geschieden war. Gesch. Vom Schrbr. dem Mkl. geschenkt. Wie die Übereinstimmung bezüglich des Anhangs lehrt, hat die Hs. für die Ergänzung von Nr. 28* als Vorlage gedient.

Dasselbe Werk wie in Nr. 28*.

Text Bl. 1v°—287r°. Auf Bl. 287v° folgt auch hier das Verzeichnis im Syrischen mit Sîn, im Arabischen mit Šîn geschriebener Worte.

30.* — Pp. 127 Blr. 0,330×0,225. Zstd. Bl. 122r° weißgelassen. Ebd. Pappband. Schr. Serṭâ von wechselnder Znzahl auf der einzelnen S. Nschrr. Bl. 115r°, 121 r°. Dat. 2100 (Gr. = 1788/79). Schrbr. ܚܫܒܫܒܐ (sic!) Ḥaδbεšabbâ oder ʿAbd el-Aḥad ܠܚܘܣܒܝܐ احد(?) aus dem Dorfe ܩܠܐ in der Nähe der Stadt ܡܥܕܢ, die ihrerseits vier Tagereisen über Amida hinaus nach Osten liegt.

Lexikon nach Eudochos und Anderen mit verschiedenen Anhängen, syr. Dasselbe Werk in gleicher Rezension liegt in den beiden Berliner Hss. *Sachau 182* und *348* vor. Vgl. Kat. Sachau S. 714f. 716f. Eine andere direkt Eudochos als — einzigen — Verfasser nennende und eine dritte seinen Namen überhaupt nicht erwähnende Rezension bietet *D. 10. 9* der Universitätsbibliothek in Cambridge, bezw. *Sachau 231* in Berlin. Vgl. Wright-Cook S. 992f.. Sachau S. 698.

Text Bl. 1v°—115r°, am Rande von zahlreichen Scholien begleitet. Die Anhänge umfassen 1) das Lexikon „unveränderlicher“ d. h. wohl für die Aussprache eindeutiger Worte (ܚܠܬܐ ܕܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢ), das auch in *Sachau 182* und *348* auf das große Lexikon folgt, während in *Cambridge D. 10. 9* und *Sachau 231* seine einzelnen durch die Anfangsbuchstaben bestimmten Abschnitte hinter den entsprechenden Abschnitten desselben eingeschoben sind, (Bl. 115r°—121r°) 2) ein Verzeichnis der koptischen Monatsnamen und ihrer syrischen Äquivalente, das auch *Sachau 348* Bl. 157r° sich an das Lexikon der „unveränderlichen“ Worte anschließt, (Bl. 121r°) und 3) eine Reihe in der sonstigen Überlieferung mit dem Eudochos-Lexikon nicht verbundener Stücke, nämlich a) Bemerkungen α) über Rukkâχâ und Quššâjâ (Bl. 121v°), β) über die Bildung des Eigenschaftswortes (Bl. 121v°) und γ) über verschiedene Nominalformen (Bl. 122v°), b) ein Scholion des David bar Paulos über die „veränderlichen Zeichen“ ܕܡܫ

[illegible] ([illegible]) [illegible]. Bl. 122v°—123v°. *Inc.* [illegible]), c) ein Scholion, „das zeigt, wie die lexikalische Korrektheit der syrischen Sprache gewahrt wird“ ([illegible] Bl. 123v°—124r°. *Inc.* [illegible]), d) eine Notiz über die Zahl der Engelchöre (Bl. 124r°. v°. *Inc.* [illegible]), e) eine Versifikation in 18 Versen des siebensilbigen Metrums mit je einem griechischen Worte auf ος am Versende (Bl. 124v°. *Inc.* [illegible]).

31.* — Pp. 310 Blr. 0,216 × 0,160. **Ebd.** Moderner roter ~~Lederband mit Gold~~pressung. **Schr.** Serṭâ meist in 2 Spn., durchgängig zu 18 Zn. die S. **Nschrr.** Bl. 248r°. v°. und 302v°. 303r°. **Dat.** Anfang — Bl. 249: Mkl., 11 Šebâṭ (= Februar) 1881 n. Chr.; Bl. 250—Schluß: ebenda 9 Tâmûz (= Juli) 1882. **Schrbr.** des ersten dieser beiden Teile: Diakon Išô‘ bar [illegible] aus dem Dorfe [illegible] im Gebiete der Stadt Ḥâḥ, des zweiten: Georgios unter dem Namen Gregorios Metropolit von Jer.

Drei philosophische Werke des Bar ‘Eβrâjâ, das erste und dritte mit Anhängen, syr. und teilweise kar. Vgl. Wright S. 269f., R. Duval S. 262f., Baumstark *Die christlichen Literaturen des Orients.* Leipzig 1911. I S. 76f.

I. Die auf Ibn Sînâs ‘Ujûn al-ḥikmah zurückgehende Bearbeitung der aristotelischen Logik, Physik und Metaphysik, betitelt „Ware der Waren“ ([illegible]). Vgl. die Beschreibung des Werkes in Kat. Sachau S. 339 nach der Berliner Hs. *Sachau 211.*

Text, in der zweiten Sp. von einer Kar. Übersetzung ausgewählter Ausdrücke und Stellen begleitet. Bl. 5v°—247v°. Angehängt sind a) ein Mîmrâ im siebensilbigen Metrum (Bl. 248v°. *Inc.* [illegible]), f) eine Stelle des hl. Basileios (Bl. 249r°. *Inc.* [illegible]), c) eine solche aus dem Kommentar des Môšê bar Kêφâ und *(sic!)* Dionysios bar Ṣalîβî zu den Κατηγορίαι des Aristoteles (Bl. 249r°. v°. *Inc.* [illegible]) d) eine solche aus dem Matthäuskommentar des Bar Ṣalîβî (Bl. 249v°. *Inc.* [illegible]), alles syr. und e) Definitionen der πέντε φωναί der Εἰσαγωγή des Porphyrios kar. (Bl. 250r° [illegible]).

II. Die Bearbeitung der aristotelischen Logik, betitelt „Buch der Pupillen“ (ܟܬܒܐ ܕܒܒ̈ܬܐ). Vgl. die Beschreibung des Werkes in Kat. Wright-Cook S. 52f. nach der Hs. *Add. 2005* der Universitätsbibliothek zu Cambridge.

Text Bl. 250r°—278v°.

III. Die kurze Bearbeitung der aristotelischen Logik, Physik und Metaphysik, betitelt „Buch der Σοφία-Rede“ (ܟܬܒܐ ܕܣܘܕ ܣܘܦܝܐ).

Text Bl. 272r°—302r°. Angehängt sind (Bl. 304v°—307v°) syr. und kar. Bemerkungen aus dem Gebiet der Rhetorik, Sophistik, Dialektik, Apodeiktik und Poëtik der aristotelischen Logik.

32.* — Pp. 225 Blr. 0,173 × 0,117. Zstd. Das letzte Bl. fast ganz weggerissen. Weiterhin ist die Hs. vielfach am unteren Rande zerrissen und weist Löcher auch im Innern der Blr. auf. Bl. 1 und 2 moderne Ergänzung. Ebd. Pappband mit halbzerstörtem Tuchüberzug. Schr. Serṭâ des 15. oder 16 Jhs. die S. zu 20 Zn.

Rhetorik des Antonios von Taγrîϑ (ܟܬܒܐ ܕܐܢܛܘܢܝܣ ܬܓܪܝܬܝܐ ܪܢܝܐ ܡܣܝܒܪܢܐ ܕܥܠ ܐܘܡܢܘܬܐ ܕܪܝܛܘܪܘܬܐ), syr., am Ende unvollständig. Vgl. die Hs. *Brit. Mus. Add. 17. 208* Bl. 1v°—4r° bezw. über dieselbe Kat. Wright S. 614.

Text Bl. 1v°—226v°. Derselbe zerfällt, so weit vorhanden, in fünf ܡܐܡܪ̈ܐ: Mîmrâ I, in 160 Kapitel eingeteilt: Bl. 1v°—102v°; Mîmrâ II: Bl. 103v°—125v°; Mîmrâ III: Bl. 125v°—140v°; Mîmrâ IV: Bl. 140v°—171v°; Mîmrâ V: Bl. 171v°—226v°. Die Hs. bietet also in jedem Falle von dem einzigartigen Werke unvergleichlich mehr als die Londoner Schwester, die nur die Kapitel 1, 2, 5, 6 und Anfang von 7 von Mîmrâ I zu enthalten scheint.

33.* — Pp. 392 Blr. 0,222 × 0,150. Ebd. Moderner schwarzer Pappband mit Raufschr. ܟܬܐܒ ܟܐܡܠ ܐܠܨܢܐܥܗ ܐܠܛܒܝܗ ܗܘ ܐܠܡܠܟܝ. Schr. Serṭâ wohl des 18. Jhs. die S. zu 22—26 Zn.

Zweiter Band des al-Malikî genannten medizinischen Werkes des <ʿAlî> ibn al-ʿAbbâs, Schülers des Abû Ṭâhir Mûsâ ibn Sajjâr (ܟܬܐܒ ܟܐܡܠ ܐܠܨܢܐܥܗ ܐܠܛܒܝܗ ܡܢ ܐܠܬܐܢܝ ܐܠܓܙܘ ܐܠܡܥܪܘܦ ܒܐܠܡܠܟܝ ܬܨܢܝܦ ܥܠܝ ܒܢ ܐܠܥܒܐܣ ܐܠܡܓܘܣܝ ܬܠܡܝܕ ܐܒܝ ܡܐܗܪ ܡܘܣܝ ܒܢ ܣܝܐܪ), kar. Vgl. Ibn Abî Uṣaibiʿa *ed.* Müller I S. 236f., Wüstenfeld *Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher* Göttingen 1840 S. 59, wo zahlreiche ar. Hss. des Werkes und Druckausgaben einer lateinischen Übersetzung *Venetiis* 149..

Lugduni 1523 notiert sind, Leclerc, *Histoire de la médecine arabe.* Paris 1876. I S. 381, Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur.* I. Weimar 1897. S. 237.

Text 1r°—392v°, wo er im sechsten باب der sechsten مقالة dieses zweiten Bandes abbricht.

34.* — Pp. 118 Blr. 0,275×0,198. Ebd. Pappband. Schr. Serṭâ wohl des 18. Jhs., die S. zu 20 Zn.

Anfang der Ärztegeschichte des Ibn Abî Uṣaibi'a, kar. Vgl. die Ausgabe des Werkes von Aug. Müller.

Text Bl. 1r°—118v°, umfassend باب I—VII des Werkes (= *ed.* Müller I S. 2—123).

III. Geschichte.

Noch weniger als auf demjenigen profanwissenschaftlicher Literatur bietet die Bibliothek des Mkls. auf dem Gebiete der nichthagiographischen Geschichtschreibung. Immerhin sind auch hier mindestens die beiden abschließenden Größen der literarischen Entwicklung auf jakobitischer Seite, Michaël d. Gr. und Bar 'Eβrâjâ, vertreten, und die Hs. der beiden syr. Geschichtswerke des letzteren ist wenigstens keine ganz junge.

35.* — Pp. 402 Blr. 0,320×0,230. Zstd. Bl. 175r°. v°, 327r°—333v° weist der Text Lücken auf, indem unbeschrieben gebliebenes Papier auf Unleserlichkeit der Vorlage schließen läßt. Ebd. Pappband. Schr. Serṭâ mit schwankender Znzahl. Nschr. Bl. 361r°, ar. Dat. 3. Kânûn II (= Januar) 1899 n. Chr. Schrbr. 'Abdallâh.

Das Geschichtswerk Michaëls d. Gr., kar. Vgl. die Ausgabe des Originals von Chabot. Paris seit 1899.

Text des eigentlichen Werkes Bl. 2v°—361r°. Es folgen Listen a) der jakobitischen Patriarchen von Antiocheia von Severus bis auf Michaël selbst, von Kyriakos an mit Angabe der von ihnen ordinierten Bischöfe (Bl. 361r°—386v°), b) der Bischöfe von Jerusalem bis auf einen Ignatios (Bl. 386v°), c) der Bischöfe von Edessa, Melitene, Amida und Taγrîϑ (Bl. 387r°), d) der Könige und Katholici der Armenier (Bl. 387v°—390r°), e) der nestorianischen Katholici (Bl. 390r°—391r°) und f) nochmals der Patriarchen von Antiocheia vom Apostel Petrus bis auf die Zeit der Entstehung der Hs. mit (der Gegenwart zu immer zahlreicher werdenden) historischen Notizen (Bl. 391v°—400r°). Vgl. zu den Listen a)—e) diejenigen *ed.* Chabot Appendice III—VI (Text S. 752—777. Übersetzung III S. 448—524).

36.* — Pp. 428 Blr. 0,270 × 0,140. Zstd. Bl. 268 v° unbeschrieben. Vorn fehlt ein Bl. Zwischen 265 und 266 sind zwei Blätter ausgeschnitten. Auch am Ende ist die Hs. defekt. Bl. 421—428 folgten ursprünglich hinter Bl. 269. Ebd. Leder über Holzdeckeln mit Raufschr. ܟܬܒܐ. ܕܡܟܬܒܢܘܬ ܙܒܢܐ ܕܐܒܘ ܦܪܓ ܐܠܗܝܐ ܡܦܪܝܢܐ ܚܣܝܐ. Schr. Serṭâ des 16. Jhs. 2 Spn. zu 24—34 Zn. Dat. Vor 1882 (Gr. = 1570/71), da von diesem J. eine Notiz zweiter Hand Bl. 259 v° datiert ist.

Die syr. Geschichtswerke des Bar ʿEβrâjâ mit Fortsetzungen, syr. Vgl. die Ausgaben des *Chronicon Syriacum* von Bruns-Kirsch. Leipzig 1789 bezw. Bedjan. Paris 1890 und des *Chronicon Ecclesiasticum* von Abbeloos-Lamy. Loewen 1872—77.

Die beiden Werke erscheinen hier als Teile eines einzigen größeren Ganzen. Der Text beginnt Bl. 1r° mit *Chronicon Syriacum ed.* Bedjan S. 1 Z. 14 (= Bruns-Kirsch S. 2 Z. 5): ܐܪܐ ܒܟܒܪ ܘܪܘ in der Vorrede.

Es folgt:

I. Das *Chronicon Syriacum* bezeichnet als „erster Teil der Chronographie“ (ܡܢܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ܕܟܪܘܢܘܓܪܐܦܝܐ). Text, fortgesetzt bis zu einem Kapitel über einen Feldzug Timur Khans im Ṭûr ʿAβdîn Bl. 1v°—268r°. Angeschlossen ist eine Chronik der Zeit von 1705—1803 (Gr. = 1393/94—1491/92) auf Bl. 269r°. v°. 421r°—428v°. Dem steht gegenüber

II. das *Chronicon Ecclesiasticum*: 1) Erster Teil, bezeichnet als „zweiter Teil“ des Gesamtwerkes (ܡܐܡܪܐ ܕܐܩܠܣܝܐܣܛܝܩܘܢ ܐܘܟܝ ܡܢܬܐ ܕܬܪܬܝܢ ܕܡܟܬܒܢܘܬ ܙܒܢܐ ܝܩܝܪܐ). Text Bl. 270r°—351r°, mit einer Fortsetzung, deren letztes Datum 1807 (Gr. = 1495/96) ist, auf Bl. 352v°—362v° (= Abbeloos-Lamy I. II. Sp. 781—845). 2) Zweiter Teil (ܡܐܡܪܐ ܕܬܪܝܢ ܕܐܩܠܣܝܐܣܛܝܩܘܢ), Text Bl. 363r°—408r°, gefolgt a) von der Erzählung vom Tode des Bar ʿEβrâjâ von der Hand seines Bruders Bar Ṣaumâ (Bl. 408r°—410v° = Abbeloos-Lamy III. Sp. 467—485) und b) einer Fortsetzung bis auf den Maφrejânâ Noë Libaniota (ܢܘܚ ܕܡܢ ܦܘܢܝܩܐ ܕܡܢ ܒܩܥܬܐ), von dessen Erhebung auf den Patriarchenthron die Fortsetzung von Teil I berichtet hat (Bl. 410v°—420v° = Abbeloos-Lamy III. Sp. 487—557). Der Text bricht ab mit den Worten: ܚܡ ܦܘܫܐ ܒܫܘܦܐ ܚܘܪܝܒ ܚܘܪܒܐ.

(Schluß folgt.)

Dr. A. Baumstark.

Nachtrag zu dem Aufsatz „Der Drachenkampf des heiligen Theodor“.[1]

Von dem zweiten Teil meines im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift erschienenen Aufsatzes über den Drachenkampf des heiligen Theodor habe ich nur die ersten Korrekturfahnen gelesen. Die zweite Korrektur konnte infolge einer Verkettung merkwürdiger, noch nicht aufgeklärter Zufälle nicht in meine Hände gelangen. Es wurde daher dieser Teil veröffentlicht, ohne daß ich das Imprimatur hätte geben können. So sind an mehreren Stellen Druckfehler und Unebenheiten stehen geblieben oder infolge von Mißverständnissen neu eingedrungen,[2] die unter normalen Umständen bei einer zweiten Korrektur zweifellos hätten getilgt werden können.

Von der Erlaubnis des Herausgebers des *Oriens Christianus*, diese Erklärung hier nachzutragen, mache ich umso lieber Gebrauch, als sich mir dadurch die Möglichkeit bietet, meine Ausführungen über die Abfassungszeit des lateinischen Textes zu berichtigen, der den Subdiakon Bonitus von Neapel zum Verfasser hat (l. c. S. 248—50). Der von Bonitus als „Enkel und Sohn, Bruder und Oheim“ von Herzögen von Neapel gefeierte Gregorius ist — wie mir entgangen war — annähernd bereits von Mazzocchi,[3] in völlig überzeugender Weise dann von B. Capasso[4] mit einem Mann dieses Namens identifiziert worden, der in einem Staatsvertrag etwa des Jahres 935[5] als Sohn des verstorbenen Herzogs Johannes und Onkel des regierenden Herzogs genannt wird. Von demselben Gregorius „*filiusque bonae recordationis Johannis ducis*“ ist ein auf das Jahr 955 datiertes Testament[6] erhalten. Sein Titel ist in den Urkunden sowohl wie bei Bonitus nicht „*loci scrutator*“ — wie ich irregeführt durch die Buchstabentypen der Acta Sanctorum gelesen hatte — sondern *loci servator*, eine auch sonst in dem Herzogtum Neapel bezeugte nicht-kirchliche Würde. Dadurch

[1] Erschienen in *Oriens Christianus, Neue Serie*, II (1912) S. 78—106; 241—280.

[2] An Druckfehlern berichtige ich hier nur die beiden griechischen Titel: S. 258 πρεπόσιτος (statt πρεπόστος). S. 263 ἔπαρχος (ὕπαρχος). S. 260 ist statt des stehengebliebenen unsinnigen Füllsels 669 die richtige Seitenzahl 87 einzusetzen. — Das Fragment Tischendorf XXVI fol. 28 (33. 34) — vgl. l. c S. 261 Anm. 1 — ist nicht sahidisch, sondern bohairisch. Eine eingehende Klassifizierung der mir bekannten koptischen Theodor-Literatur habe ich inzwischen BZ. XXII (1913) S. 184—8 versucht.

[3] *De Sanctorum Neapolitanae Ecclesiae episcoporum cultu*, Neapel 1753, S. 388—9.

[4] *Monumenta ad Neapol. Ducatus pertinentia* I, S. 111. Hier werden die Herzöge bei Namen genannt, zu denen Gregorius in dem von Bonitus berichteten verwandtschaftlichen Verhältnis gestanden ist.

[5] Capasso l. c. II, 2, S. 144—6; vgl. auch Schipa, *Il ducato di Napoli* in *Archivio storico per le provincie napoletane* XVIII (1893) S. 266—7.

[6] Capasso, l. c. II, 1. S 70.

ist also als gesichert anzunehmen, daß Bonitus nicht — wie ich vermutet hatte — im 9. Jahrhundert, sondern um die Mitte des 10. Jahrhunderts seine Passio S. Theodori verfaßt hat.

Mit seinem l. c. S. 248—253 erörterten literarischen Vorgehen ist jedoch Bonitus keineswegs als eine vereinzelt dastehende Erscheinung anzusehen. So hat ein sich Ursus (?) nennender Priester mit Hilfe des Griechenbischofs Nikolaos die Vita Basilius des Großen ins Lateinische übersetzt (= BHL. 1024). Er tat dies auf Geheiß eben des Gregorius, den er in seiner Vorrede fast genau mit den von Bonitus an gleicher Stelle gebrauchten Worten anredet.[1] — Weit produktiver ist der Subdiakon Petrus gewesen, dem F. Savio unter dem Titel *Pietro suddiacono napoletano agiografo del sec. X*[2] eine überaus lehrreiche Spezialstudie gewidmet hat. Unter dem Namen dieses Petrus sind eine ganze Reihe hagiographischer Texte überliefert, deren einer, die Vita der heiligen Cyrus und Johannes, ebenfalls auf Wunsch des Lociservator Gregorius verfaßt wurde (Savio l. c. S. 668). Der Stil, in dem diese Texte geschrieben sind, ist genau der glatte, mit Reminiszenzen an die Klassiker ausgeschmückte, den wir bei Bonitus festgestellt haben; wie dieser untermischt er seine Prosa mit kunstvollen Versen, die an Virgil oder Ovid anklingen. Wichtiger noch ist die Feststellung, daß der Tätigkeit des Petrus genau dasselbe Bedürfnis zu Grund liegt, auf das Bonitus in seiner Vorrede hinweist. Die naiven hagiographischen Erzählungen sollten in die Sprache einer klassisch gebildeten und kirchlich tadellos korrekten Gesellschaft umgeschrieben werden, und Petrus versichert, daß er sich nicht gescheut habe, die unpassenden, allzu volkstümlichen Züge seiner Vorlagen zu tilgen (Savio l. c. S. 673—4). Petrus ist hier im Kleinen dasselbe, was zu genau derselben Zeit Symeon Metaphrastes für das kaiserliche Konstantinopel gewesen ist. Nur daß sich in Neapel gleichzeitig der Prozeß einer langsamen Verdrängung des Griechischen kundgibt. Mit Verachtung spricht Bonitus von den griechischen Abgar-Akten, die in der Kirche vorgelesen würden; aber sowohl er wie Petrus schrieben ihre Metaphrasen in lateinischer Sprache. Auch Petrus hat neben einer Anzahl kampanischer Heiliger mehrere rein orientalische Märtyrer verherrlicht (z. B. Cyrus und Johannes, Christophorus, Georg, Cyricus und Julitta, s. Savio l. c. S. 679); und es ist wohl als sicher anzunehmen, daß er dabei, ähnlich wie Bonitus, auch griechische Vorlagen gekannt hat. Leider aber verwischt er gerade bei dieser für uns besonders interessanten Frage den genauen Tatbestand mit de

[1] *Bibl. Casinens. III Floril.* p. 205: „.... *cogis me ursum* (!) *omnium christianorum ultimum infimumque sacerdotem, o Gregori clarissime, filius atque nepos frater patruusque ducum nec non et loci servator Neapoleos.*"

[2] *Atti della R. Accademia di Torino* XXXVI (1900—1) S. 665—79.

Flut seines rhetorischen Redeschwalls. Nur in dem Prolog zur Passio der heiligen Katharina wird ausdrücklich auf das griechische Original Bezug genommen (Savio l. c. S. 676); doch gehört gerade dieser Text nicht zu den zweifellos sicheren Werken des Petrus.[1] So könnte nur eine eingehende Untersuchung vielleicht den Weg führen zu den Originalen, die den Paraphrasen des Petrus jedesmal zu Grund liegen. Wie sehr sich derartige Untersuchungen lohnen können, zeigt das Beispiel des Bonitus, der — wie ich gezeigt zu haben glaube — eine weit volkstümlichere und zweifellos auch ältere Form der Abgar-Akten des Theodor Stratelates gekannt haben muß, als es diejenige ist, die in der griechischen Überlieferung allein auf uns gekommen ist. Die Feststellung, daß Bonitus erst im 10. Jahrhundert seine Passio Theodori geschrieben hat, vermindert natürlich um nichts die Wichtigkeit dieser Tatsache. Die kultur- und literargeschichtlich so interessante Erscheinung dieser neapolitanischen Metaphrasten kann darum auch für die griechisch-orientalische hagiographische Forschung eine in ihrer Tragweite jetzt noch n .t völlig abzuschätzende Bedeutung erlangen.

Dr. W. HENGSTENBERG.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE.

Die Arbeiten von Νῖκος 'Α. Βέης in den Meteorenklöstern. — In den Literaturberichten dieser Zeitschrift war schon wiederholt auf Publikationen des hervorragenden griechischen Byzantinologen N. A. Bees hinzuweisen, welche auf den von ihm in den Meteorenklöstern Thessaliens durchgeführten Forschungsarbeiten beruhen. In einer von ihm am 1. Februar 1910 der Βυζαντιολογικὴ Ἑταιρεία in Athen vorgelegten Ἔκθεσις παλαιογραφικῶν καὶ τεχνικῶν ἐρευνῶν ἐν ταῖς μοναῖς τῶν Μετεώρων κατὰ τὰ ἔτη 1908 καὶ 1909. (Athen 1910. — 68 S.) hat er über den grundlegenden Teil jener im Jahre 1910 selbst dann noch einmal aufgenommenen Arbeiten eingehend Bericht erstattet. Dieselbe

[1] Vgl. AB. XX (1901) S. 328. Ein zweites dem Petrus zu Unrecht zugeschriebenes Stück ist die Passio S. Fortunatae, von der Petrus selbst in einem seiner Prologe spricht (*Acta SS. Jan.* II, 616): „... *nec tamen eius* (des hl. Artemas) *passio incomposite edita relegi praevalet, studiose suggerere curasti* (hier wird ein Bischof von Pozzuoli angeredet), *ut sicut B. Ambrosius S. Agnetis gesta et venerabilis dominus Aripertus Fortunatae passionem clarificare studuerunt, ita et nos illorum studium imitantes illius passionem de inculto elogio transferentes ecclesiastico dogmati tradere curaremus etc.*" Damit lernen wir einen weiteren hagiographischen Schriftsteller aus diesem Milieu kennen.

ist erst jetzt der Redaktion zugegangen, was es entschuldigen mag, wenn wir so verspätet mit einigen Worten auf die einzigartige Bedeutung der fraglichen Forschungen eingehen.

Die Σκῆτις Στάγων εἴτε Μετεώρων, deren monastisches Leben in seinen Anfängen auf zwei Asketengestalten des 14. Jhs., Neilos, den Higumen der μονὴ τῆς Παναγίας τῆς Δουπάνης, (um 1362—1377) und den von der orthodoxen griechischen Kirche als Heiliger verehrten Athanasios ὁ Μετεωρίτης († 1383) zurückgeht, bildet ein demjenigen des Athos nicht ebenbürtiges, aber doch neben ihm in vollen Ehren bestehendes Klosterland, von dem aus zahlreiche griechische Hss. in die verschiedensten Bibliotheken Europas ihren Weg gefunden hatten. Daß in den Siedelungen dieses Klosterlandes selbst noch erhebliche hsliche Schätze sollten zu finden sein, schien in hohem Grade zweifelhaft, da die Mönche in einer jedem, der einmal im Orient gereist und gearbeitet hat, sattsam bekannten Weise den ihnen verbliebenen Besitz an Büchern und beweglichen Kunstwerken eifersüchtig dem Auge der Besucher zu entziehen bemüht waren. Noch Sp. Lampros kam im Herbst 1894 von einer Streife durch die Meteorenklöster mit der Überzeugung zurück, daß hier für die griechische Philologie nichts mehr zu holen sei. Erst B. ist es gelungen, den Schleier von einem noch geradezu staunenswerten Patrimonium von Hss. zu heben, das hier in wildromantischer Einsamkeit verborgen lag. Daß dies ihm viele Mühen, Beschwerden und Entbehrungen kostete, wird man ihm gerne glauben. Für alles das hat er sich aber auch überreich belohnt gesehen. Nicht weniger als 1124 Hss. hat er entdeckt und untersucht. Von denselben entfallen auf das im engeren Sinne τοῦ Μετεώρου genannte Hauptkloster der Verklärung 610, auf das Barlaam- und Stephanoskloster 269 bezw. 103 Stück und der Reihe nach 52, 47 und 43 auf die Klöster τοῦ Ῥουσανοῦ, der allerheiligsten Dreifaltigkeit und des hl. Nikolaos Anapausas. An Alter steht obenan ein vom Jahre 861/62 datierter Kodex der Chrysostomoshomilien zu Matth., die älteste datierte griechische Hs. im Orient, die bisher bekannt wurde, und eine der ältesten datierten griechischen Hss. überhaupt. Von älteren Hss. gehören weiterhin 7 dem 10., 23 dem 11., 35 dem 12., 26 dem 13. und 99 dem 14. Jh. an. Mit je 131, 289, 240 und 211 Nummern stellen dann das 15. bis 18 Jh. allerdings die Hauptmasse, die noch durch 47 Kodices erst des 19. Jhs. ergänzt wird. Inhaltlich fehlt es, was der Bildung der Meteorenmönche bis ins 16. Jh. hinein ein rühmliches Zeugnis ausstellt, nicht an Exemplaren antiker Literaturdenkmäler. In ihrer überwältigenden Mehrzahl sind aber naturgemäß die Hss.-Bestände dieser Klosterbüchereien kirchlich-literarischen oder liturgischen Charakters. Byzantinische Profanliteratur und Vulgärschrifttum kommen daneben zur Geltung. An dem von Harnack für Origenes

in Anspruch genommenen Scholienkommentar zur Apokalypse und dem Original von Hippolytos' Εἰς τὰς εὐλογίας τοῦ Ἰακώβ sind Stücke altchristlicher Literatur von erstklassiger Bedeutung bereits auf Grund einer der durch B. der Wissenschaft erschlossenen Hss. erstmals herausgegeben worden. Wie weit dieselben noch andere Inedita von ähnlichem Werte enthalten, wird uns der große Katalog lehren, mit dessen Ausarbeitung er beschäftigt ist. Vorerst hat er (Ἔκθεσις S. 33f.) eine Liste von rund einem halben Hundert theologischer Schriftsteller der patristischen und der byzantinischen Epoche geboten, die in den Hss.-Beständen der Meteorenklöster vertreten sind, und mit besonders gespannten Erwartungen liest man hier begreiflicherweise die Namen von Persönlichkeiten wie Amphilochios v. Ikonion, Antipatros v. Bostra, Apollinarios, Proklos v. Konstantinopel, Sophronios v. Jerusalem, deren uns bekannten literarischen Nachlaß man gerne noch um das eine oder andere Stück vermehrt sehen würde. Unter den liturgischen Hss. dürfte das in einem Exemplar des 16. Jhs. vorliegende Typikon der Meteoren an erster Stelle stehen. Eine peinliche Verzeichnung aller zur Verlesung im Gottesdienst und bei Tisch bestimmten patristischen und hagiographischen Texte mit Angabe des *Incipit* scheint ihm neben dem von Dimitriewskij Описание литургическихъ рукописей. I. S. 256—655 veröffentlichten Τυπικὸν τῆς Εὐεργέτιδος einen hervorragenden Platz unter den liturgiegeschichtlichen Dokumenten gleicher Art zu sichern. B. hat es bereits 1908/09 zum großen Teile kopiert, und wir dürfen von ihm wohl im Laufe der Zeit eine Ausgabe erhoffen. Überhaupt hat er sich nicht auf eine sorgfältige Durchsicht der Hss. zum Zweck der Anfertigung des Katalogs beschränkt, sondern vieles aus denselben abgeschrieben. Nur mit der höchsten Bewunderung liest man (Ἔκθεσις S. 36—48) seinen eingehenden Bericht über den Umfang des in dieser Richtung von ihm Geleisteten.

Wie an literarischen und liturgischen Hss., so haben sich die Meteorenklöster weiterhin an Urkunden als hervorragend reich erwiesen. Das älteste Stück geht auf diesem Gebiete bis aufs Jahr 1162/63 zurück. Einige der von ihm kopierten Archivalien hat B. bereits in einer im ersten Jahrgange der Bz. erschienenen Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μονῶν τῶν Μετεώρων veröffentlicht. Die Zahl der überhaupt von ihm in Abschrift nach Hause gebrachten ist aber weit größer, wie man aus einer (Ἔκθεσις S. 50—59) auch hier gebotenen vorläufigen Liste ersieht. Das große *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit* wird von seinen Forschungen einen ganz bedeutenden Gewinn haben.

Endlich hat B., was mit besonderem Danke anerkannt werden muß, mit liebevoller Hingabe auch die Kunstdenkmäler der Meteoren-

klöster in den Kreis seiner Studien und Aufnahmen einbezogen. Auch sie sind keineswegs zu unterschätzen. Zwar die Liste der in den Hss. sich findenden Miniaturen (Ἔκθεσις S. 30 ff.) enthält nichts von überragender Bedeutung, obgleich ich immerhin auf eine Darstellung der Evangelisten Matthäus und Lukas in dem meiner Überzeugung nach aus der syrischen Hinterlandskunst stammenden Typ des stehenden Autorenbildes sofort hinweisen möchte. Von den Kirchenbauten des Gebietes ist wenigstens die Kapelle einer Siedelei τῆς Ὑπαπαντῆς schon um 1367 entstanden. Auch von den Wandgemälden jener Bauten gehen die — allerdings im 18. restaurierten — ältesten bis ins 14. Jh zurück. In der Hauptsache gehören die Fresken jedoch wohl erst dem 16. und 17. an. Aber älter ist auch das meiste in den Klosterkirchen des Athos nicht. Neben dem ihrigen wird mithin der Gemäldeschmucl der Meteorenheiligtümer einen ungefähr gleichen Wert für die Ge schichte der spätbyzantinischen Kunst beanspruchen dürfen. Zu den Schöpfungen der Wandmalerei gesellt sich sodann ein reicher Schat von Tafelbildern, Werken der Holzschnitzerei, der Metallplastik usw Auch da hat B. reichlich Aufnahmen gemacht, und wir haben au Grund derselben von der griechischen Βυζαντιολογικὴ Ἑταιρεία ei Meteorenalbum zu erwarten, das sich in seiner Art wohl de wundervollen Mistra-Mappe G. Millets würdig an die Seite stelle dürfte.

Nimmt man zu allem dem hinzu, daß B. (nach Ἔκθεσις S. 59 selbst den in den verschiedenen Klöstern sich findenden gedruckte Büchern und den mannigfachen hslichen Eintragungen in dieselbe seine Aufmerksamkeit gewidmet und (vgl. ebenda S. 48f.) zu Samm lungen über die Taufnamen, die Ortsnamen und die kirchliche St tistik seines Arbeitsfeldes Zeit gefunden hat, so muß man anerkenne daß er nicht erschöpfender, als es geschehen ist, seine Aufgabe hät fassen und durchführen können. Seine Studien in den Meteorenklöste müssen als schlechthin vorbildlich für die Art bezeichnet werden, der in Klöstern des Orients im Dienste der Wissenschaft zu arbeit wäre. Was ließe sich beispielshalber alles erhoffen, wenn in er sprechender Weise einmal in den im nördlichen Mesopotamien u östlich des Tigris noch bestehenden syrischen Klöstern zugegriff würde, wo noch neuestens C. Preusser so gründlich als möglich n dem einseitigsten Interesse des Architekten vorgegangen ist, währe ein etwa auf der Suche nach syrischen Hss. hinkommender Semit gewiß mit nicht geringerer Einseitigkeit an allem Monumentalen v beigehen würde?

Dr. A. Baumstark.

Zu den Freiburger griechisch-saïdischen Evangelienfragmenten.

Die Freiburger griechisch-saïdischen Evangelienfragmente, welche im vorigen Jahrgang des *Oriens Christianus* vorgelegt wurden (Neue Serie II, 1, 1912, pag. 1—47), gehören, wie sich mit Hilfe unserer Publikation, insbesondere der Abbildungen in natürlicher Größe feststellen ließ, zu einem fast vollständig erhaltenen griechisch-saïdischen Katameros in der bekannten Sammlung koptischer Handschriften im Besitz von John Pierpont Morgan in New York. Nach einer freundlichen Mitteilung von Prof. Henry Hyvernat von der Catholic University of America in Washington, der mit der Ausarbeitung des Katalogs dieser einzigartigen koptischen Bibliothek betraut ist, umfaßt der Kodex das ganze Kirchenjahr, beginnend mit dem 1. Thot. Er zählt 82 Blätter, von denen einige leider sehr fragmentarisch sind. Die Verstümmelungen berühren den Anfang und das Ende der Handschrift, die zwar nicht datiert ist, wie einige andere Kodices der Sammlung, die aber von Hyvernat aus paläographischen Gründen vor die älteste der datierten Handschriften gesetzt und dem frühen 8. oder noch dem 7. Jahrh. zugewiesen wird und somit erheblich älter ist als man auf Grund der seitherigen Auffassung der koptischen Paläographie hätte annehmen dürfen. Der wertvolle Katameros wird von Hyvernat zusammen mit der ganzen reichen Morganschen Sammlung im *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* der Katholischen Universitäten von Washington und Löwen veröffentlicht werden, sobald der Katalog fertiggestellt sein wird. Doch wird schon der Katalog wenigstens das Verzeichnis der Perikopen dieses bilinguen Katameros, wie eines zweiten rein saïdischen Lektionars etwas jüngeren Datums, das eine verschiedene Tradition darstellt, bringen. Das jüngere Lektionar enthält die Markusperikope nicht, doch bieten die koptischen Evangelientexte der Morganschen Sammlung den Markus-Schluß in derselben Form, wie unsere Freiburger Blätter, d. h. nach Mk 16, 8 folgt zuerst der kurze, dann der lange Schluß, jeweils mit der betreffenden Rubrik. In dieser Hinsicht kannte das Kloster, aus dem die Sammlung stammt, also keine andere Überlieferung.

Wie sich Prof. Hyvernat inzwischen auch durch persönliche Einsichtnahme in unsere fünf Blätter hier in Freiburg überzeugte, passen dieselben genau zu dem Morganschen Kodex, dem sie entnommen sein müssen, als er noch in Ägypten zum Verkauf stand. Denn die wertvolle Bibliothek, die durch ein merkwürdiges Geschick nach 1000jährigem Schlummer unter dem Wüstensand im Jahr 1910 von wandernden Arabern in den Ruinen des Klosters zum hl. Erzengel Michael im Fayum gefunden worden war, stand bereits im Begriff, durch Einzelverkauf und Auflösung der gebundenen Exemplare einer planlosen und vom wissenschaftlichen Standpunkt bedauerlichen Zer-

streuung anheimzufallen, wäre es nicht dem unermüdlichen Eifer von H. Hyvernat mit Unterstützung von M. Chassinat gelungen, mit Hilfe der königlichen Freigebigkeit des hochmögenden greisen amerikanischen Mäzens, der ja nun leider vor wenigen Wochen, von Ägypten kommend, in Rom das Zeitliche gesegnet hat, die einzelnen Glieder Stück um Stück noch rechtzeitig wieder zusammenzubringen. (Vgl. *Catholic Univ. Bulletin* XVIII, 2 Washington 1912. *New York Sun*, December 31, 1911.)

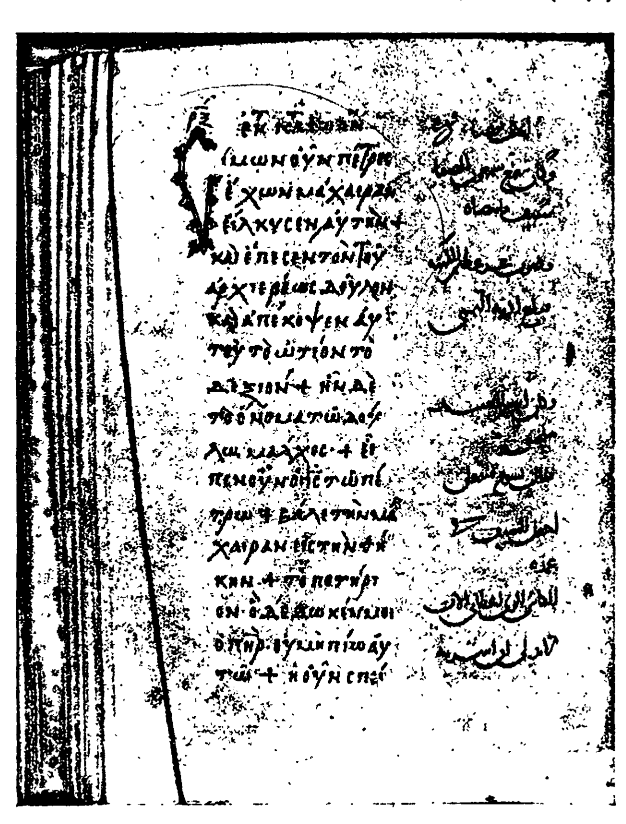
Der hohe paläographische, textkritische und insbesondere liturgiegeschichtliche Wert, der sich schon durch unsere Publikation ergab, erhöht sich durch die Auffindung der ganzen Handschrift vor allem durch den Umstand, daß wir nun einen ganzen bilinguen Katameros von so hohem Datum und von so unzweifelhafter Lokalisierung besitzen.

Prof. Dr. Michael Heer.

Ein griechisch-arabisches Perikopenbuch des koptischen Ritus. — Eine eigentümliche Stellung unter den — fast möchte ich von vornherein sagen: angeblichen — NTlichen Uncialhss. nimmt der von Gregory *Textkritik* I S. 387 unter Nr. 6 gebuchte *codex Scaligeri 243* zu Leyden ein. Ein Perikopenbuch für die Kar- und Osterwoche mit einer dem griechischen Text in Parallelkolumne beigegebenen arabischen Übersetzung, wird er von Gregory zweifelnd dem 11. Jh. zugewiesen, während Scaliger nach dem *Catalog. bibl. publ. univ. Lugduno-Batavae op.* Sanguerdii, Gronovii, Heymanni S. 281 schon zu seiner Zeit geglaubt hatte, „*e graeco charactere*“ schließend, ihn „*800 forte abhinc annis scriptum*“ sein lassen zu dürfen. Im Verlaufe der Vorarbeiten für meine im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift von Prof. Dr. J. M. Heer in Aussicht gestellte Untersuchung über die Ev.-Perikopen der Osterwoche habe ich mich mit der Hs. auf der Kaiserl. Universitäts- und Landesbibliothek zu Straßburg eingehend beschäftigt, wohin sie mir freundlichst zugesandt wurde. Ich gelangte zu dem mich nicht wenig überraschenden Ergebnis, daß wir es in ihr mit einem Denkmal nicht des orthodoxen, sondern des koptischen Ritus zu tun haben, wozu es allerdings stimmt, daß schon Wetstein *Nov. Test.* I. Amstelodami 1751 S. 53 ihr textkritisches Zusammengehen mit der „*Versio aegyptiaca*“ feststellen konnte. Eine auch nur oberflächliche Orientierung über die vorliegende Perikopenordnung, bei der einige kleine und leicht zu ergänzende Lücken der Hs. unberücksichtigt bleiben können, genügt, um den Sachverhalt klarzustellen.

Echt koptisch ist schon im Gegensatz zu orthodoxem: λειτουργία das durchgängige Festhalten der frühchristlichen Bezeichnung: σύναξις

für die eucharistische Feier. Für eine solche wird sodann die für den koptischen Ritus bezeichnende Vierzahl ausschließlich NTlicher Perikopen, der Reihe nach aus Paulusbriefen (unter Einrechnung des Hebräerbriefs), den katholischen Briefen, der Apg. und den Evv., auf Palmsonntag, Gründonnerstag, Karsamstag, Ostersonntag und die sämtlichen Ferialtage der Osterwoche geboten. Weitere Ev.-Perikopen finden sich jeweils in der Einzahl zunächst für den (Vor)abend (᾿Οψέ) und die Matutin (῞Ορθρινό) auf Palmsonntag und Gründonnerstag, für den Morgen und den Abend auf die drei ersten Wochentage der Karwoche und nur für die Matutin auf Karsamstag und die Ferialtage der Osterwoche. Gleichfalls nur eine Ev.-Perikope wird ferner am Palmsonntag hinter derjenigen des ῎Ορθρος durch die Rubrik eingeleitet: Καὶ μετὰ τὸ κυκλοῦντος (sic!) τὸν σταυρὸν ἐν ὅλῃ τῇ πόλει. Eine Paulus- und eine Ev.-Perikope sind an demselben Tage für einen eigentümlichen μετὰ τὴν σύνα⟨ξιν⟩ stattfindenden Gottesdienst eines πρόλογος und am Gründonnerstag vor dei Eucharistiefeier εἰς τὸν νιπτῆρα (zur Zeremonie der Fußwaschung) vorgesehen. Für die Nacht vom Gründonnerstag auf den Karfreitag werden als τὰ εὐαγγέλια τῶν ἁγίων παθῶν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ je vier Ev.-ἀναγνώσματα für die ὥρα α', ὥρα γ', ὥρα ϛ', ὥρα θ' und ὥρα ια τῆς νυκτός geboten. Mit Ausnahme der sämtlich Joh. 13—17 entnommenen Perikopen der ὥρα α' ist dabei für jede Hore der Reihe nach je ein Text aus jedem Evangelisten entlehnt. In derselben Weise zusammengestellte Vierergruppen von Ev.-



cod. Scaligeri 243 zu Leyden: S. 284.

ἀναγνώσματα folgen am Karfreitag selbst für die entsprechenden fünf Stunden τῆς ἡμέρας, und am Ostersonntag steht an Stelle eines einzigen Ὄρθρος-Ev.s eine Reihe von acht εὐαγγέλια ἀναστάσιμα. Mit Ausnahme der Passionsevangelien für die Nacht zum Karfreitag und für diesen selbst wird jede Ev.-Perikope durch einen zweigliedrigen Psalmtext eingeleitet, dessen zweites Glied — einmal in Berührung mit der orthodoxen Terminologie — als στίχος (statt des sonst im koptischen Ritus gebräuchlichen: λέξις!) bezeichnet wird. Hinter den Perikopen aus Paulus, den katholischen Briefen und der Apg. werden jeweils durch: Χάρις δ⟨ὲ⟩ τοῦ θ⟨εοῦ⟩, bezw. Οἴδεν κ⟨ύριο⟩ς und: Ὁ δὲ λόγος die Initien kurzer Abschlußformeln angegeben, mit denen die Vorlesung des betreffenden Stückes zu beschließen ist. Ein Vergleich mit Brightman *Liturgies Eastern and Western* S. 153 Z. 2 und S. 155 Z. 5 lehrt, daß im ersten und dritten Falle dieselbe Formel intendiert ist, die an entsprechender Stelle der endgültige koptische Messordo aufweist. Auch im textlichen Bestand der einzelnen Perikopen läßt sich eine weitgehende Übereinstimmung mit der endgültigen koptischen Perikopenordnung beobachten, wie man sie aus J. Ḥabašîs كتاب دليل السنكسار القبطى kennen lernt. Doch zeigt sich immerhin diesem und den übrigen mir vorläufig zugänglichen Vergleichungsmaterialien gegenüber so viel des Eigentümlichen in Einzelheiten, daß der Kodex als ein in sehr hohem Grade beachtenswertes liturgiegeschichtliches Dokument erscheinen muß. Ich werde daher sobald als möglich — in dieser Zeitschrift selbst oder im Anhang einer Schrift über syrische Perikopenordnungen — die von ihm gebotene Perikopenfolge genau bekannt machen und eingehend mit den mir zugänglichen anderweitigen Zeugnissen über die koptische Perikopenordnung der Kar- und Osterwoche vergleichen, um ihre geschichtliche Stellung im Rahmen der Entwicklung des koptischen Perikopensystems näher zu bestimmen. Dabei wird auch wieder die Frage nach dem Alter unserer Hs. aufzunehmen sein, zu deren erneuter Prüfung ich vorläufig durch das obenstehende Faksimile anregen möchte.

Dr. A. Baumstark.

C) BESPRECHUNGEN.

T. Anaissi *Bullarium Maronitarum complectens bullas, brevia, epistolas, constitutiones aliaque documenta a Romanis pontificibus ad patriarchas Antiochenos Syro-Maronitarum missa. Ex tabulario secreto s. sedis, bibliotheca Vaticana, bullariis etc. excerpta et iuxta temporis seriem disposita.* Romae 1911, 8 + 576 SS.

So sehr auch die Veröffentlichuugen aus dem Vatikanischen Archiv seit den Tagen seiner Eröffnung durch Leo XIII. gefördert worden sind, so ist bisher eine Aufgabe nicht in Angriff genommen worden, die außerordentlich verdienstlich und lohnend wäre: ich meine die Publikation sämtlicher in den Papstregistern etwa bis zum 16. Jahrhundert enthaltenen und das griechische Kaisertum, die orientalischen Kirchen, nicht zuletzt auch das Missionswesen im Osten betreffenden Briefe. Daß noch, abgesehen von den Veröffentlichungen Raynalds und anderer, namentlich in den Registern des 14. und 15. Jahrhunderts reiches Material zu finden ist, ist mir kein Zweifel. Einen leider wenig verheißungsvollen Anfang hat nun der Verfasser des oben angezeigten Buches gemacht. Die Hauptmasse der in diesem Bullarium aufgenommenen Stücke gehört erst der Zeit von 1600 bis zur Gegenwart an. Bis zum Anfang des 16. Jahrhundert werden nur 11 Briefe angeführt. Sollte das wirklich alles sein und hat der Herausgeber, der im Vorwort versichert, zehn Jahre für dieses Werk gesammelt zu haben, auch tatsächlich die Register der Päpste auf diese Frage hin durchgearbeitet? Warum spricht er sich im Vorwort nicht über sein Quellenmaterial aus? Warum hat er bei seinen Abdrücken aus dem Bullarium Romanum, Raynald u. a. nicht auch zugleich die Stücke selbst in den Registern, denen sie entnommen sind, aufgesucht. So dankbar wir dem offenbar fleißigen Herausgeber sein müssen und so gerne die Mühe und Arbeit, die er darauf verwandt hat, anzuerkennen ist, so darf doch nicht verschwiegen werden, daß die Publikation nicht den Eindruck großer Sorgfalt macht. Ohne jede Bemerkung druckt er beispielsweise aus *Cod. Vat. lat. 7258* die Bulle Alexanders IV. „Quia divinae“ vollständig ab, obwohl sie doch wörtlich mit dem gleichen Schreiben Innocenz III. (Nr. 2) übereinstimmt. In den Kardinalsunterschriften wird daselbst ein Ugo Tusculanus episcopus genannt. Einen solchen hat es damals faktisch gar nicht gegeben, vielmehr war Odo de Castro Radulfi damals Kardinalbischof von Tusculum. Außerdem wird erwähnt: Ottobre s. Adriani diac. card. Es muß natürlich heißen: Ottobonus. Einzelne Druckfehler wären auch zu den vom Herausgeber schon bemerkten noch zu nennen. Zu bedauern ist, daß

er sich nicht die Mühe genommen hat, dem ganzen Bande ein Orts- und Namenregister beizugeben.

Prof. E. Göller.

Gregorios Ch. Papamichaël Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Petersburg und Alexandrien 1911. — 238, XI S. gr. 8°.

Diese erste ausführlichere Biographie des großen Vorkämpfers des Hesychastentums im 14. Jahrhundert ist mit Liebe und Begeisterung für ihren Heros geschrieben. Mit diesen Eigenschaften, die ich bei einem Biographen unbedenklich als Vorzüge bezeichnen darf, verbindet G. Papamichael die nicht minder notwendigen Vorbedingungen zur Begründung des wissenschaftlichen Wertes der Biographie einer geliebten Persönlichkeit: inneres Verständnis für die Eigenart dieser Persönlichkeit selbst und ihrer Zeit, umfassende Kenntnis der Quellen über ihr Leben und Wirken sowie der auf sie gerichteten Forschungsarbeit, endlich ehrliches Streben nach Objektivität im Urteil über den bleibenden Wert der Person und ihres Werkes. Bekanntlich ist diese dritte Vorbedingung am schwersten zu verwirklichen; es kann daher nicht wundernehmen, wenn es P. nicht beschieden war, den höchsten Grad ihrer Verwirklichung zu erreichen.

In der Einleitung entwickelt der Verfasser zunächst seine Auffassung des Hesychastenstreits im 14. Jahrhundert im Lichte seiner persönlichen Theorie über die Aszese im Gegensatze zur lateinischen und zur protestantischen. Es ist zu scharf geurteilt, wenn er sagt, nach der ersteren sei die Aszese „τρόπος τοῦ ζῆν οὐχὶ ἑκάστῳ ἀνθρώπῳ ἀναγκαῖος“, nach der letzteren „εἶνέ τι ἄσκοπον καὶ γελοῖον“ (S. 18). Die Stellung P.s, wonach „ὁ ἀσκητισμὸς εἶνε κοινὸν χριστιανικὸν καθῆκον, πραγματοποιήσιμος ἄρα ἐν διαφόραις μορφαῖς τοῦ μοναχικοῦ καὶ τοῦ κοινωνικοῦ βίου (ebenda)“, stimmt vielmehr wesentlich mit der katholischen überein; er steht also den λατινίζοντες viel näher als er es selbst glaubt! Auf einem rein persönlichen Wertschätzungen entrückteren Gebiete liegt die dann folgende Übersicht über die Quellen und die Literatur. Methodisch ist es nicht richtig, die Schriften des Palamas zu den Quellen „zweiter und dritter Ordnung“ zu stellen, wie P. es S. [illegible]1 tut. Sie sind vielmehr an die Spitze der Quellen erster Ordnung zu stellen, und zwar vor die geschichtlichen, d. h. referierenden und somit bereits mittelbaren Quellencharakter besitzenden Darstellungen von Nikephoros Gregoras und Johannes Kantakuzenos sowie vor die Enkomien auf Palamas von Philotheos und Nilos, den Patriarchen von Konstantinopel. Vor diesen rangieren dann als unmittelbare Quellen nebst den Schriften des Palamas die Τόμοι der im Verlaufe des Hesychastenstreites ab-

gehaltenen Synoden. Sehr willkommen ist die Übersicht über die Literatur, in der eine Reihe von Büchern und Aufsätzen figurieren, die uns Abendländern schwer oder gar nicht zugänglich sind.

Die Biographie selbst zerfällt in 4 Kapitel, wovon das erste das Leben des Palamas darstellt und die Anfänge des Kampfes mit dem Mönch Barlaam bis zur Zitierung des Gregorios Palamas nach Konstantinopel durch den Patriarchen Johannes Kalekas. Das zweite ist theologischen Inhaltes und stellt die Theorie des Hesychastentums dar, wie sie von Gregorios Sinaites in die Klöster des Berges Athos eingeführt wurde, unter Berücksichtigung der früheren Vertreter derselben hesychastischen Anschauungen, insbesondere Symeons des jüngeren Theologen. Im Anschlusse daran gibt es dann eine Darstellung der Lehre des Palamas und derjenigen seines Gegners Barlaam. Die Ausführungen über die Lehre des Heros der Biographie (S. 68—79) hätten wohl ausführlicher sein können. Ich vermisse insbesondere ein näheres Eingehen auf die Theorie von dem unerschaffenen Lichte auf dem Thabor bei der Verklärung Christi, die doch eine wichtige Rolle in dem ganzen Streite spielte. Dieser Streit wird in dem dritten Kapitel dargestellt von der Synode des Jahres 1341 bis bis zum Tode des Palamas und seiner Aufnahme unter die Heiligen der anatolischen Kirche. Der Verf. verlegt den Tod desselben in das Jahr 1360, ohne zu der Datierung in das Jahr 1357/58 durch N. Bees (vgl. BZ. XIV S. 667; XV S. 657) Stellung zu nehmen.

Das vierte Kapitel ist den Schriften des Palamas gewidmet, die P. in vier Gruppen einteilt: 1. Dogmatische Schriften; 2. Streitschriften; 3. Ethische Abhandlungen; 4. Briefe. Es ist zu bedauern, daß er nicht in der Lage war, eigene hsliche Forschungen zu machen, welche die Voraussetzung zu einer abschließenden Kenntnis der Schriftstellerei des Palamas bilden. Neben den durch Montfaucon beschriebenen *Codd. Coisl. 97—100*, die P. auf Grund dieser Beschreibung ausführlich heranzieht und den Hss, die A. Papadopulos-Kerameus ihm angab (S. 236 f.), gibt es noch manche andere, die untersucht werden müssen, um ein volles Verzeichnis der zahlreichen Schriften des Palamas zu erreichen. Vielleicht entschließt sich P. zu diesen Untersuchungen und zur Herausgabe wenigstens der wichtigsten unedierten Schriften seines Heros. Das wäre eine nicht bloß willkommene, sondern auch notwendige Ergänzung der Biographie dieses hervorragenden byzantinischen Theologen.

Zum Schlusse ein Wort pro domo! P. behauptet S. 49, meine Darstellung über Gregorios Palamas in Krumbachers *Byz. Literaturgesch.*[2] S. 103—105 sei nicht frei τοῦ δυτικοῦ τῆς δυσμενείας πνεύματος und rechnet mich zu den λατινίζοντες ..., οἱ μισοῦσι τὸν Παλαμᾶν, weil er gegen die Lateiner und die καινοτομίαι der römischen Kirche geschrieben habe. Dieses Urteil trifft nicht zu. In meiner Dar-

stellung ist keine Spur „feindseliger Gesinnung" zu bemerken, wenn man sie objektiv prüft; noch viel weniger kann von einem Haß des Palamas die Rede sein. Ich habe schon längst gelernt, historische Tatsachen und Personen historisch, d. h. zeitgeschichtlich zu betrachten und sie im Rahmen ihrer Zeit und innerhalb der Grenzen, die Nationalität und Naturanlagen ihnen zogen, ohne Vorurteil gerecht und gewissenhaft zu würdigen.

PROF. A. EHRHARD.

J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Parisiis: Carolus Poussielgue bibliopola. Lipsiae: Otto Harrassowitz.*

Scriptores Syri Textus. Series secunda. Tomus LXVI: Theodorus bar Kōnī liber scholiorum. Pars posterior. Edidit **A. Scher.** 1912 (365 S.)

Tomus XCI: Anonymi auctoris Expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta. Edidit **R. H. Connolly** O. S. B. 1911 (241 S.)

Die Weiterführung des großartigen *CSCO.* ist von dem an erster Stelle genannten Bande an, wie ein demselben beigelegtes fliegendes Blatt mitteilt, durch die katholischen Universitäten von Loewen und Amerika (Washington) in die Hand genommen worden. Gleichzeitig ist I. Forget in die früher von B. Carra de Vaux eingenommene Stellung eines Leiters der arabischen Serie eingetreten. Man wird diesen Wendepunkt in der Entwicklung des gewaltigen Unternehmens vielleicht zum Anlaß nehmen dürfen, um mit den allgemeinen herzlichsten Wünschen für das fernere Gedeihen desselben den speziellen Wunsch auszusprechen: es möchte in Zukunft nach Möglichkeit mit dem fast zur Regel gewordenen Verfahren gebrochen werden, die Textbände allein erscheinen und ihnen die betreffenden Übersetzungsbände erst nach einer mehr oder weniger langen Reihe von Jahren folgen zu lassen. Das leidige Verfahren ist denn auch auf zwei hervorragend wichtige Werke der theologischen Literatur der Nestorianer in syrischer Sprache angewandt worden: den zetematischen Bibelkommentar des Theodoros bar Kônî und dessen Anhänge, eine Arbeit die als Ganzes zuerst von dem Unterzeichneten durch eine „Mitteilung" im I. Bande der alten Serie dieser Zeitschrift (1901) S. 173–178 näher bekannt gemacht wurde, und die von Assemani *BO.* III S. 518–540 als Schöpfung des Georgios von Arbela (10. Jh.) beschriebene große Liturgieerklärung. Von dem ersteren hat der ungemein rührige chaldäische Erzbischof von Seert, Mons. A. Scher, eine Textausgabe mit dem die Mîmrê VI—XI umfassenden zweiten Teile bereits zum Abschluß gebracht, von der letzteren der — namentlich durch seine Bearbeitung der *Liturgical Homilies of Narsai* (Cambridge 1909 = *Texts and Studies VII Nr. 1*) — bestens eingeführte gelehrte Benediktiner Don R. H. Connolly eine solche begonnen und bis zum Ende von Mîmrâ III gefördert. Die Kritik wird eine literaturgeschicht-

liche Würdigung der beiden Werke bis nach Erscheinen der Übersetzungen zurückzustellen und vorläufig sich wesentlich nur mit der Editionstechnik der Herausgeber auseinanderzusetzen haben.

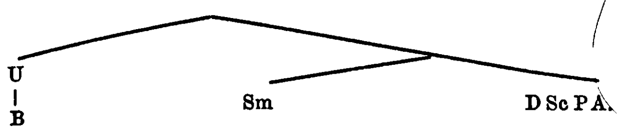
1. Über den Inhalt der Mîmrê VI (Fragen aus der Logik, Grammatik und Dogmatik) und VII—IX (Erklärung des NTs) des Keϑâβâ δEskôljôn habe ich a. a. O. S. 177f. orientiert. Einen ersten Anhang zu Mîmrâ IX bilden, vom Herausgeber zum integrierenden Bestand dieses Buches gerechnet, (S. 219—227 bezw. 227—230) zwei antihaeresianische Stücke, von denen das erste nach seinem (christologischen) Inhalt gegen die Monophysiten, das zweite laut ausdrücklicher Angabe der Überschrift gegen die Arianer gerichtet ist. Als Mîmrâ X folgt (S. 231—284) eine hochinteressante katechismusartige Darstellung der christlichen Lehre in Frage und Antwort zur Gewinnung von Leuten einer eigentümlichen judenchristlichen Richtung, die unter Preisgabe der nur zu zeitweiliger Geltung bestimmt gewesenen ATlichen Ritualgesetzgebung Jesus zwar als den jungfräulich geborenen, vom Gotte des ATs gesandten und jetzt in den Himmel aufgenommenen Messias und künftigen Richter, aber nicht als Sohn Gottes anerkennen und Taufe, Eucharistie und Kreuzesverehrung verwerfen. Mîmrâ XI endlich (S. 284—350) ist das zum größten Teile schon seit 1899 durch Pognon *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir* S. 105—158 bekannte Haeresienbuch.

Wie früher die Mîmrê I—V bietet Sch. auch diesen gesamten Stoff grundsätzlich nach einer verstümmelten Pergamenths. seiner erzbischöflichen Bibliothek zu Seert (= Sm) und, wo diese Lücken aufweist, nach einer jüngeren Papierhs. derselben Bibliothek (= Sc). Nur für die Anordnung des Textes im Gegensatze zu seinem Bestand sind in der zweiten Hälfte des VIII. und dem ganzen IX. Mîmrâ die letztere und eine vom 13. Ab 1919 (*Gr.* = August 1618) datierte Hs. zu Diarbekr (= D) zugrunde gelegt. Der Apparat bringt durchweg die Varianten von Sc und D, dazu für den Hauptteil von Mîmrâ XI diejenigen der auf vier mit einander nächst verwandten Hss. beruhenden Ausgabe Pognons, auf S. 186 Z. 26—187 Z. 19 und S. 307 Z. 8—11 die durch M. Lewin *Die Scholien des Theodor bar Kônî zur Patriarchengeschichte.* Berlin 1905 S. XXXIIIf., 27, auf S. 311 Z. 11—318 Z. 4 die durch eine Kollation von Kugener bei Cumont *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni.* Brüssel 1908 für die betreffenden Stellen bekannt werdenden der Hs. *Orient. qu. 871* der Kgl. Bibliothek zu Berlin (= B) und auf S. 289 Z. 11—291 Z. 4 diejenigen einer im Jahre 1899 im Privatbesitz des Herrn Divisionspfarrers Dr. H. Goussen in Düsseldorf gewesenen Hs. (= G) nach Nöldeke *Bar Chōnī über Homer, Hesiod und Orpheus* ZDMG. LIII S. 501—507. In einem Anhang (S. 353—365) teilt dann noch Chabot

eine Kollation der in einem orientalischen Drucke (ܡܟܬܒܢܘܬܐ ܕܡܠܘܬܐ. Urmia 1898. S. ܡܕ — ܡܨܗ, ܢܘܐ — ܢܙ) aus dem Werke des Theodoros bar Kônî nach einer Hs. zu Urmia, der Vorlage von B, veröffentlichten Stellen mit und trägt eine solche von B nach Lewin auch für die Mîmrê I—V nach. Für die Heilung in allen Hss. verderbter Stellen durch Konjektur wird man (S. 352) auf die Übersetzung vertröstet. Alles in allem ist mithin auf die Herstellung eines wissenschaftlich befriedigenden Textes, so radikal als möglich verzichtet, und dies ist doppelt zu bedauern, weil eine recht weitschichtige und nicht einfach liegende hsliche Überlieferung gerade hier Gelegenheit zu einer Musterleistung in kritischer Edition eines bedeutsamen Denkmals syrischer Literatur gegeben hätte.

Völlig übersehen wurde nicht nur von Sch., sondern, was mich besonders befremdet, offenbar auch von Chabot, wie meine berührte Mitteilung OC. 1. I S. 173 bis 178, so auch meine hier V S. 1—25 erfolgte von Übersetzung und erläuternder Einleitung begleitete Publikation der S. 291 Z. 5—295 Z. 6 stehenden Partie über *Griechische Philosophen und ihre Lehren.* Dementsprechend fehlt nun auch jede Rücksichtnahme auf die mir gehörende im Jahre 1898 zu Alqôš hergestellte Hs., bezw. auf deren wohl dort im Kloster Rabban Hôrmîzd befindliche Vorlage. Dies ist in sofern kein allzugroßer Schaden, als da ein völlig neuer Zweig der Überlieferung keineswegs vorliegt. Meine Hs. ist vielmehr, wie ich mich rasch überzeugen konnte, aufs engste mit Sc verwandt. Wo sie abweicht, handelt es sich bald nur um Kleinigkeiten untergeordnetster Natur, bald hat Sc die Lesart des beiden Hss. zugrundeliegenden Exemplars offenbar treuer bewahrt. Doch ist gelegentlich auch das Gegenteil der Fall. Um von der Sachlage eine Probe zu geben, verzeichne ich für S. 3f. und für die beiden Partien, für welche die sonstige hsliche Überlieferung vorerst am besten bekannt ist, S. 289 Z. 11—291 Z. 4 und 311 Z. 11—319 Z. 4 die sämtlichen Abweichungen meiner Hs. von Sc unter Angabe etwaiger gleichzeitiger Übereinstimmung mit anderen Textzeugen: S. 3 Z. 9 ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܡܫܠܡܢܘܬܗ] ܡܫܠܡܢܘܬܗ ܕܡܫܠܡܢܘܬܐ. Z. 10: ܡܠܐܟܐ ܕܪܘܚܐ] ܡܠܐܟܐ ܕܪܘܚܐ. 4 Z. 9: ܡܫܬܡܫܝܢ] ܡܫܬܡܫܝܢ. Z. 12: ܠܒܪ] *add.* ܗܘ. 289 Z. 15f.: ܘܐܬܬܐ ܘܡܬܝܕܥܢ ܘܐܣܪܝܐ ܕܥܠܡܐ ܠܐܠܗܐ] *om.* 290 Z. 6: ܕܥܘܠܐ] ܕܥܘܠܐ. Z. 24: ܡܢ ܠܥܠ] ܡܢ ܠܥܠ. 311 Z. 15: ܐܬܢܨܚܘ] ܐܬܢܨܚܘ. Z. 25: ܘܐܡܪ ܘܐܡܪܝܢ] ܘܐܡܪ. 312 Z. 2: ܐܝܟ ܗܢܐ] ܐܝܟܢܐ. Z. 8: ܕܪܘܚܐ] ܕܪܘܚܐ. 313 Z. 4: ܗܘܐ] ܗܘܬ. Z. 5: ܚܙܝܐ] ܚܙܝܐ. Z. 12: ܕܡܢ] ܕܡܢ ܡܢ (= P). Z. 26: ܒܙܒܢ] ܒܙܒܢ. 314 Z. 12: ܐܝܟ] ܐܝܟ. Z. 19: ܘܒܗܘܢ] ܘܒܗܘܢ. Z. 28: ܠܐ ܠܡ] ܠܐܠܡ ܠܐ (in zwei Worten!). 315 Z. 1ff.: ܒܚܣܝܢ — ܐܬܐܡܪܘ ܩܕܡ ܐܢܫܝܢ] *om.* Z. 13: ܐܢܫ] ܐܢܫܐ. Z. 15: ܩܢܘܡܐ] ܩܢܘܡܐ. Z. 25: ܘܡܚܘܢ] ܘܡܚܘܢ. 316 Z. 12: ܕܡܢ ܡܪܕܘܬܐ] ܕܡܢ ܡܪܕܘܬܐ. 317 Z. 23: ܘܡܚܘܝܢ] ܡܚܘܝܢ. Weiter setzt eine freundliche Mitteilung Goussens mich in die Lage, hier feststellen zu können, daß die beiden Hss. B und G mit einander identisch sind, indem er es war von welchem die Kgl. Bibliothek ihr Exemplar erwarb. Was die Gesamtlage der hslichen Überlieferung anlangt, so sind also heute mit Einschluß derjenigen Pognons und einer mit diesen zusammengehenden (Vgl. ZDMG LIII S. 502), die nur Mîmrâ XI enthält und aus dem Besitze Goussens in denjenigen der Kaiserl. Universitäts- und Landesbibliothek zu Straßburg überging, elf Hss. des Keϑâβâ δEskôljôn näher bekannt. Von denselben schließt sich die Mehrzahl, nämlich PScD und meine Hs., zu einer einheitlichen Gruppe zusammen, für welche zunächst ein am Schluß von Mîmrâ IX stehendes Explicit mit Datierung mindestens dieses Teiles des Werkes auf 1103 (*Gr.* = 791/92) bezeichnend ist. Weiter aber weisen mindestens ScD ebenso wie meine Hs. die von mir OC. 1. I S. 177 hervorgehobene, von Sch. anscheinend nicht beachtete Lückenhaftigkeit in Mîmrâ VIII

auf, vermöge deren der Schluß der M-, fast die ganze μ- und die λ-Erklärung bis 12, 13 verloren gegangen ist. Die gleiche Lückenhaftigkeit muß aber auch für P unterstellt werden, da sie auch in einem nicht zu der Gruppe gehörigen Zeugen, nämlich in Sm, wiederkehrt, die Entstehung des Defekts also noch hinter dem Archetypus derselben zurückliegen muß. Dem allem gegenüber stehen die Hs. in Urmia und ihre Kopie B. Hier findet sich in der NTlichen Erklärung näherhin in derjenigen der Apg. und des Briefes an Philemon, wie man durch das ܕܡܪ̈ܬܐ ܠܚܘܕܗ bezw. durch Chabot (S. 357—360) erfährt, mehrfach ein sehr erhebliches Plus gegenüber den anderen Hss. Man dürfte also wohl kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß diesem, mithin zweifellos besten, Überlieferungszweig auch die Lücke in der Evangelienerklärung fremd ist. Es ergibt sich mithin, wenn ich die Hs. in Urmia mit U, die meinige bezw. ihre Vorlage in Alqôš mit A bezeichne, folgendes Stemma:



Eine wirklich kritische Ausgabe hätte jeweils zunächst die Lesart des Archetypus der Gruppe DScPA zu ermitteln. Ob dieser oder Sm als die bessere Quelle zu gelten habe, wäre alsdann wesentlich an dem Grade der Übereinstimmung mit U bezw. B zu bemessen, indem, wo es sich nicht etwa um ein zufälliges Zusammentreffen in einem offensichtlichen Schreibfehler handelt, sowohl die Übereinstimmung von (U) B mit Sm gegen DScPA, als auch diejenige von (U) B mit DScPA gegen Sm als Gewähr der Richtigkeit einer Lesart zu fassen wäre. Unmaßgeblich möchte ich allerdings fast schon heute vermuten, daß die Entscheidung im allgemeinen zu Ungunsten von Sm ausfallen dürfte, so daß sich Sch. für seine Ausgabe gerade die schlechteste Grundlage gewählt hätte. In jedem Falle wäre eine genauere Untersuchung des Sachverhaltes im einzelnen verbunden mit einer Edition aller in der Sch.'schen Ausgabe fehlenden Stücke von (U) B dringend zu wünschen, wo nicht — vielleicht im Rahmen der *PO.* — sich jemand zu der allerdings wenig verlockenden Arbeit entschließt, eine mit besserer Methode durchgeführte vollständige Neuausgabe des Werkes des Theodoros bar Kônî zu bieten.

2. Die von Assemani a. a. O. S. 519—530 analysierten Mîmrê I—III der „Erklärung der sämtlichen kirchlichen Offizien“ behandeln eine Reihe mit dem Aufbau des Kirchenjahrs zusammenhängender grundlegender Kalenderfragen und exegetischer Probleme, die Anlage und Einteilung des Kirchengebäudes, das Tagzeitengebet im allgemeinen, Vesper, Nachtoffizium und Matutin. Das der symbolischen Deutung der verschiedenen Teile des nestorianischen Gotteshauses gewidmete Kap. 2 des Mîmrâ II bietet interessantes orientalisches Parallelmaterial zu dem Inhalt von J. Sauers ausgezeichnetem Buche über die *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters.* Was folgt, ist vom höchsten Wert für die Kenntnis des Officiums der Nestorianer und seiner Geschichte. Zugrunde gelegt sind der Ausgabe eine vom Jahre 1317 datierte Hs. zu Alqôš und eine anscheinend dem 16. Jh. entstammende zu Seert. Beide Hss. weisen dieselbe textliche Rezension des Werkes auf, wimmeln aber unabhängig

von einander von augenscheinlichen Schreibfehlern. Der gedruckte Text wurde aus ihnen eklektisch durch Aufnahme der jeweils aus inneren Gründen besser scheinenden Lesarten konstituiert. C. hat also etwas mehr Kritik walten lassen als Sch. Aber man wird leider auch mit seinem Vorgehen sich nicht unbedingt einverstanden erklären können.

Bezüglich der vom Tâmûz 1578 (*Gr.* = Juli 1267) datierten römischen Hs. *Vat. Syr. 148* wird S. 2 lediglich auf Grund einer Mitteilung Hyvernats, *„qui locos satis amplos olim contulit“*, festgestellt, daß sie mit derjenigen von Alqôš übereinstimme. Aber von dieser ältesten Hs. würde doch unbedingt eine vollständige Kollation erforderlich gewesen sein. Und dann besitzt die Vaticana noch drei weitere, allerdings erheblich jüngere Exemplare des Werkes, über deren Text man völlig im Ungewissen bleibt: *Vat. Syr. 149* vom Jahre 1873 (*Gr.* = 1561/62), *Vat. Syr. 153* vom Jahre 2018 (*Gr.* = 1706/07) und *Borg. Syr. 84* (ehemals *K VI 7* des Museo Borgiano), die im 19. Jh. gefertigte Kopie einer nicht näher bekannten orientalischen Vorlage. Gerade diese letztgenannte Hs. nimmt eine eigentümliche und beachtenswerte Stellung schon dadurch ein, daß sie, wie E. Tisserant mir auf eine diesbezügliche Anfrage mitzuteilen die Liebenswürdigkeit hatte, tatsächlich Georgios von Arbela als Verfasser nennt. Ob diese Angabe auf selbständiger Überlieferung beruht oder von dem modernen Kopisten — in jedem Falle einem unierten „Chaldäer“ — unter dem Einfluß Assemanis dem Titel hinzugefügt wurde, muß freilich dahingestellt bleiben. Andererseits darf für die Autorfrage auch nicht übersehen werden, daß in *Vat. Syr. 148* die ersten sechs Folia fehlen, die Hs. also denselben Verfassernamen gleichfalls ursprünglich geboten haben kann und als positive Zeugin der anonymen Überlieferung des Werkes jedenfalls nicht angerufen werden darf. Es muß also immerhin mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß C. in der Vorsicht zuweit gegangen ist, wenn er unsere Liturgieerklärung nur als *„Georgio Arbelensi vulgo adscripta“* gelten läßt. Vielleicht wird sich mit der Zeit an der Hand eines Vergleiches mit den in *Vat. Syr. 150* überlieferten liturgischen Quaestionen des Georgios aus inneren Gründen entscheiden lassen, ob die Autorangabe Assemanis und des *Cod. Borg.* Glauben verdient oder nicht. Die baldige Edition auch jener Quaestionen (fol. 1—39 r°: ܫܘܐ̈ܠܐ ܘܪ̈ܐܙܐ ܕܬܫܡܫܬܐ ܕܡܕܒܚܐ, nach Kat. III S. 280: *„circa consecrationem ecclesiae et chrismatis: circa sacram liturgiam et communionem corporis et sanguinis Domini: circa Panis Eucharistici confectionem et Vini praeparationem: circa Officium Divinum, vespertinum, nocturnum, matutinum: circa Sponsalia et Benedictionem Sponsorum: et circa exequias Defunctorum“;* fol. 39 v°—55 v°. ܫܘܐ̈ܠܐ ܕܥܠ ܚܡܝܪܐ; fol. 94 r°. v° eine vereinzelte, wohl aus einem größeren Zusammenhang herausgerissene Frage über Osterkommunion) wäre in jedem Falle dringend zu wünschen.

Dr. A. Baumstark.

R. Graffin, F. Nau *Patrologia Orientalis. Paris: Firmin Didot et Cie, imprimeurs-éditeurs. Allemagne et Autriche-Hongrie: B. Herder à Fribourg en Brisgau.*

La didascalie de Jacob. Texte grec. Original du Sargis d'Aberga (P. O. III, 4) edité par **F. Nau** *(70 S. = Tome VIII, fascicule 5)* S. 711—780.

Als erstes Stück einer neuen Abteilung: *„Littérature anti-judaïque“* bringt die *PO.* in dem letzten Faszikel des 8. Bandes nicht eine

noch unedierten Apologien gegen die Juden, sondern den ersten Teil der erst vor einigen Jahren von N. Bonwetsch vortrefflich edierten Doctrina Jacobi nuper baptizati (Berlin 1910). Dies ist um so auffallender, als der Herausgeber F. Nau keinen neuen griechischen Texteszeugen aufgefunden und die neuen orientalischen für die Konstituierung des Textes im einzelnen nicht herangezogen hat.

Neben der slavischen Übersetzung, die Bonwetsch bekannt gemacht hat, kennt N. eine arabische aus einem *„catalogue qui nous a été adressé"* (S. 717), von der er aber nur die ersten zwei Seiten und die letzte als Specimen französisch mitzuteilen in der Lage ist (S. 717—719), und zwei Fragmente in syrischer Sprache (S. 719—722). Eigentlich ist es aber nur ein Fragment (über die Genealogie Mariä), das in dem Cod. *Brit. Mus. Add. 17. 194* (fol. 51) steht, der vom Jahre 1197 Graecorum = 885/86 n. Chr. datiert ist und neben den drei griechischen Unzialfolien saec. 8—9 in dem Cod. *Athous Esphigmenu 58* den ältesten Überlieferungszeugen darstellt. Das zweite syrische Fragment ist eine Notiz in der Chronik des Ps. Dionysius von Tell-Mahre, die sich mit dem Eingang der Doctrina Jacobi in der slavischen und arabischen Fassung nahe berührt, aber den Dialog, auf dem diese Doctrina beruhen will, in die Zeit des Kaisers Phokas (statt des Heraklios im Griech.) und nach Jerusalem (statt nach Karthago im Griech.) verlegt. Auf diese Parallele hatte W. Lüdtke ASPh. XXXIII (1911) S. 317 kurz nach dem Erscheinen der Ausgabe von Bonwetsch hingewiesen, wie er auch darauf aufmerksam machte, daß die von S. Grébaut in der *PO.* III S. 556—643 unter dem Titel Sargis d'Aberga (= Σέργιος ἔπαρχος!) edierte Apologie des Christentums nichts anderes sei als eine aethiopische Rezension der Doctrina Jacobi. Damit war die Anzweiflung des aethiopischen Originalcharakters dieser Schrift durch A. Baumstark, *Die christl. Literaturen des Orientes* II (Leipzig 1911) 57 bestätigt. Baumstark konnte übrigens, unabhängig von Lüdtke, in einem Nachtrag a. a. O. S. 110, den Sachverhalt noch feststellen. Der Umstand, daß der erste Teil dieser aethiopischen Rezension in der Patrologia orientalis erschienen war, scheint der Grund zu sein, weshalb nun auch das griechische Original in sie aufgenommen wurde. Der zweite Teil sowohl des aethiopischen als des griechischen Textes soll in einem der nächsten Faszikel der *PO.* folgen (S. 742) und dabei auch die arabische Rezension verwertet werden (S. 717).

Man darf mit P. Maas, BZ XXI (1912) S. 608f. bedauern, daß die neue Ausgabe des ersten Teiles so geringe Fortschritte Bonwetsch gegenüber bedeutet, sowohl was die kritische Textkonstruierung betrifft, als inbezug auf die sachliche Erklärung. N. hat allerdings seiner Ausgabe eine ausführliche Einleitung vorausgeschickt (S. 713—742). Diese versagt aber besonders in der Frage nach der Urgestalt der Didaskalie Jakobs und ihren Entwicklungsstadien.[1] Der Stammbaum Nau's

[1] S. 737—740 bespricht N. den Dialog gegen die Juden, der in der latein. Übersetzung dem Kaiser Andronikos I. Komnenos († 1184) zugeschrieben wird (vgl. Migne P. G. CXXXIII, 796 ff.) und weist nach, daß er erst im Jahre 1310 verfaßt wurde. Er läßt aber seine Leser nicht erraten, daß ich dies in Krumbachers *Byz. Literaturgeschichte*[2] S. 91 schon längst gesagt habe. Sein lakonisches Zitat „Cf. Krumbacher, *Byz. Lit.*, Munich 1897 p. 91", in der Anm. 2 von S. 739, wo von den Hss. die Rede ist, in denen dieser Dialog steht, wird dem Grundsatze „Suum cuique" nicht gerecht!

(S. 737) ist viel zu rasch begründet, um als die Lösung dieses Problems betrachtet werden zu können. Ich habe übrigens auch große Mühe, den historischen Charakter dieser Schrift, den P. Maas BZ. XX (1911) S. 573—578 etwas dithyrambisch gepriesen hat, anzuerkennen. Je mehr die byzantinischen Literaten darauf pochen, daß ihre Elaborate auf einem persönlichen Erlebnisse beruhen, desto vorsichtiger muß man sein, um nicht als historische Begebenheit anzusehen, was reine literarische Fiktion ist. Der „Verfasser" Joseph hat sicher jüdische Typen à la Jakob gekannt; aber daß die Unterredung desselben mit seinen Stammesgenossen, die er zum Christenglauben bringt, eine geschichtliche Tatsache sei und daß der Sohn Josephs, Symeon, hinter der Türe stehend, alle diese exegetischen und dogmatischen Erörterungen so leicht aufs Papier bringen konnte, das ist schwer zu glauben. Der schematische Charakter des Ganzen kommt sowohl in der Leblosigkeit der dialogischen Form als am Schluß klar zum Vorschein: die Widersacher Jakobs ergeben sich schließlich und werden überzeugte Christen. So schließen alle antijüdischen Apologien der byzantinischen Zeit. Die Doctrina Jacobi operiert aber, bis jetzt als die einzige, mit dem besonderen Raffinement, daß sie Juden durch einen Juden widerlegen und zur inneren Annahme des Christenglaubens führen läßt, nachdem sie zuvor beiderseits zwangsweise die Taufe mehr erlitten als empfangen haben. Was will man noch mehr?

Prof. A. Ehrhard.

Les "127 Canons des Apôtres". Texte arabe en partie inédit, publié et traduit en français d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres par **Jean Périer** *Professeur à l'Institut Catholique de Paris et* **Augustin Périer** *Diplomé des langues sémitiques* (153 S. = *Tome VIII Fascicule 4.*)

Das der koptischen Kirche eigentümliche, die sog. Apostolische und die sog. Ägyptische KO, die Epitome aus AK VIII und die Apostolischen Kanones umfassende Korpus pseudoapostolischer Kirchenordnungen liegt, wie ich in der alten Serie dieser Zeitschrift I S. 102—108 und E. Schwartz *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*. Straßburg 1910 S. 6—9 dargelegt haben, in drei verschiedenen Redaktionen vor, von denen nur eine noch in saïdischem und bohairischem Koptisch erhalten ist, die zweite als Doppelbuch von 71 (bezw. 72) und 56 „Kanones der Apostel" in arabischer und äthiopischer Überlieferung uns entgegentritt, die dritte, zu Anfang um eine Übersetzung des „Testaments unseres Herrn" vermehrt, den ausschließlich arabisch überlieferten ägyptischen sog. klementinischen Oktateuch bildet. Von dem arabischen Text der 71 + 56 „Kanones" war das erste Buch d. h. alles mit Ausnahme der Apostolischen Kanones be-

reits durch G. Horner *The Statutes of the Apostles* usw. London 1904 mit englischer Übersetzung herausgegeben worden. J. und A. Périer bieten nun erstmals eine Gesamtausgabe desselben. Was dieser Publikation einen ganz hervorragenden Wert für die Forschung auf dem Gebiete der pseudoapostolischen Rechtsliteratur verleiht, ist nicht nur der Umstand, daß wir hier nun auch den betreffenden arabischen Text der Apostolischen Kanones erhalten, sondern vor allem die Tatsache, daß sie auch für das ungleich wichtigere Buch I einen gewaltigen Fortschritt über Horner hinaus bedeutet. Dieser hatte den Abdruck des Textes einer einzigen Hs. *Vat. Ar. 149*, geboten und nur in englischer Übersetzung Varianten einer Bodleianischen Hs. verzeichnet. Wie unbefriedigend dabei auch abgesehen von dieser viel zu schmalen hslichen Grundlage seine Leistung war, davon kann man sich an der Hand einer von den Neuherausgebern S. 11—14 aufs Geradewohl zusammengetragenen Liste von Stichproben überzeugen. Diese selbst haben demgegenüber auf Grund, wenn auch nicht aller, so doch ziemlich zahlreicher und vor allem der wertvollsten Hss. eine wirkliche *recensio* des Textes unternommen.

Über die hsliche Überlieferung der 71 + 56 „Kanones" habe ich a. a. O. S. 102ff. gehandelt. Von den dort von mir verzeichneten Hss. die das Doppelbuch selbständig d. h. nicht im Rahmen einer größeren festgeschlossenen Sammlung kirchenrechtlichen Schrifttums darbieten, sind für die Ausgabe der Borgianus vom Jahre 1064 *Mart.* (= 1347/48 n. Chr.) und die beiden Pariser Exemplare *Bibl. Nat. arabe 241* und *243* herangezogen worden. Sie haben sich trotz individueller Eigenart einer jeden als Vertreter wesenhaft einer und derselben Rezension erwiesen. Eine zweite Rezension des Textes vertritt der große Nomokanon des Makarios, dessen Hss. Riedel *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien.* Leipzig 1900 S. 122f. erschöpfend verzeichnet. Von denselben wurden *Bibl. Nat. arabe 251* für beide BB., *Vat. Ar. 149* für das I. und die aus der römischen geflossene zweite Pariser Hs. *Bibl. Nat. arabe 252* für das II. verwertet. Einen dritten, auf beiden anderen beruhenden Texttyp haben endlich zwei Karšûnî-Hss. *Bibl. Barberini VI 33* (heute *Barberini Orient. 4*) zu Rom aus dem 14. Jh., und *Brit. Mus. Rich. 7207* zu London ergeben. Alles dies führt freilich unmittelbar nicht über das 14. Jh., dem die ältesten Hss. angehören, und auch mittelbar nicht über das 13. Jh. hinauf, in dem Makarios seinen Nomokanon zusammenstellte. Um die Mitte des letzteren hat ferner Ibn al-ʿAssâl in dem seinigen die 71 + 56 „Kanones der Apostel" ausgiebig zitiert. Es gibt aber doch einen Textzeugen, der uns noch einmal um ein Jh. weiter hinaufbringt. Es ist dies, wie ich a. a. O. S. 103 festgestellt habe, der im 12. Jh. entstandene Nomokanon des Michaël von Damiette, dessen einzige erhaltene Hs. *Ar. 10. 180 (Diez. qu. 117)* in Berlin selbst noch vom Jahre 927 *Mart.* (= 1210/11 n. Chr.) stammt. Es ist in hohem Grade zu bedauern, daß die Herausgeber nicht eine Kollation der Zitate Ibn al-ʿAssâls nach den laut S. 17 Anmk. 2 von ihnen eingesehenen beiden Pariser Hss. in ihren kritischen Apparat aufnahmen, und mehr noch, daß sie auch diejenigen Michaëls von Damiette unberücksichtigt ließen, ja unberücksichtigt lassen mußten, weil sie von ihrer Existenz nichts gewußt zu haben scheinen. Das letztere hängt damit zusammen, das meine eigenen Arbeiten zur pseudoapostolischen Rechtsliteratur von ihnen völlig übersehen wurden, was ich übrigens hier nicht berühren darf, ohne zugleich festzustellen, daß Herr Professor

und durch die Kenntnis der göttlichen Bücher glänzt, und deshalb erwählt und Katholikos geworden ist, so sagen wir zu ihnen: Wenn er mit diesen schönen Eigenschaften geschmückt ist, wie ihr sagt, und darum gewählt wurde nach dem Willen und der Übereinkunft von euch allen, weshalb waren dann die Denare, die er ausgab, und die Sünden, die er beging, und der böse Name, den er sich erkaufte, für ihn erforderlich? Und daß man die Väter mit Gewalt ergreifen (und zwingen) solle, ihn einzusetzen, wer gab ihm diesen Rat? Und daß er eingesetzt werden (wollte), bevor der Bischof von 'Elam käme, wer drängte ihn (dazu)? Und wie kann man von dem der dieses getan hat und diese Kanones übertreten hat, sagen, daß er mit diesen schönen Eigenschaften geschmückt sei? Wenn man aber sagt: Weil die Gläubigen und Angehörigen der Kirche, die Gott behüten (möge), sahen, daß dieser Mann an Gold und Silber reich sei, so urteilten sie, er sei für den Thron der Katholikos, der bedürftig und arm ist, passender und geeigneter, wegen der Bedürftigkeit der Stelle, mehr als der, welcher nichts hat, so sagen wir zu ihnen, daß wir nicht wissen, was wir darauf antworten sollen, doch (wollen) wir einiges von den Worten der seligen Väter aufzeichnen, [143 a] die darüber gelehrt haben. *Ein Teil aus dem Briefe des heiligen Basilios, Bischofs von Cäsarea, darüber, daß die Weihen nicht für Geschenke von (irdischen) Gütern erteilt werden sollen.*[1] „Es sagen einige von euch, die[2] (irdische) Güter von denen annehmen, die Weihen empfangen, es aber unter dem Namen der Frömmigkeit verbergen, das (ist etwas), was (noch) schlimmer ist. Denn wenn jemand unter dem Scheine des Guten Böses tut, so verdient er die doppelte Strafe, weil er nämlich (einerseits) das tut, was nicht gut ist, und (anderseits) sich des Umstandes, daß er eine Sünde vollbringt, wie man sagt, als eines guten Helfers bedient. Wenn sich dies nun so verhält, so soll es also nicht geschehen, sondern soll verbessert werden. Sonst müßte man zu dem, der das Gold empfängt, das sagen, was vom Apostel

---

[1] S. Basilii ep. 53 ad chorepiscopos n. 1. Migne, *Patr. Gr.* 32, 397 sq.
[2] Richtig nach dem Gr.: Man sagt, daß einige von euch . . .

zu dem gesagt wurde, der (es) geben wollte, um die Gemeinschaft des hl. Geistes zu erkaufen: ‚Dein Geld gehe mit dir ins Verderben!‘[1] Denn viel schwächer[2] ist jener, der das Geschenk Gottes aus Unerfahrenheit[3] kaufen wollte, als jener, 5 der es verkauft. Denn es geschieht ein Verkauf, wenn man das tut. Und wenn du das, was du umsonst empfangen hast,[4] verkaufst, so ist es gleichsam dem Satan verkauft. Du sollst dich von dem Geschenke trennen. Denn du hast Handel in diese geistlichen Dinge und in die Kirche ein- 10 geführt, wo der Leib Christi ist, o ihr Gläubige! Daß dies so geschieht, ist ungeziemend!“ *Kurz darauf sagt er:*[5] „Ich rate (euch) also, daß wir diesen Vorwand[6], vielmehr aber diese Krankheit, die zur Hölle (führt)[7], von uns werfen, und ihr sollt euch nicht, indem ihr die Hände mit derartigen Lasten[8] be- 15 sudelt, unwürdig machen zur Vollbringung der hl. Geheimnisse.“ *Und ferner sagt er kurz darauf:*[9] „Wenn jemand nach diesem meinem Briefe etwas Derartiges tut, so soll er sich von diesen Altären hier entfernen! Er wird aber suchen, [143 b] wo er das Geschenk Gottes, da er es kauft, wieder ver- 20 kaufen kann.[10] Denn wir und die Kirche Gottes haben eine derartige Gewohnheit nicht. Indem ich (das) noch einmal hinzufüge, will ich aufhören. Wegen der Liebe zum Gelde geschieht es (diese Sünde) von uns. Sie aber, die Liebe zum Gelde ist auch die Wurzel aller Übel[11] und wird Götzendienst genannt.[12] Ihr 25 sollt also nicht vor Christus die Götzen ehren wenigen Geldes wegen und ferner auch nicht gleich dem Judas handeln, indem ihr um eine (Geld)auflage den zum zweiten Male überliefert, der ein-

[1] Act. ap. 8, 20.
[2] Gr. (= nach dem Griechischen): Weniger schuldig.
[3] Wörtlich: Wegen Nichtversuchung. Gr.: Unwissenheit.
[4] Vgl. Matth. 10, 8.
[5] S. Basil. l. c. n. 2.
[6] Gr. Einkommen. Dann steht im Syr. wohl ursprünglich: ܥܠ̈ܠܬܐ fructus, reditus für ܥܠ̈ܬܐ causa.
[7] ܡܩܪܒܘܬܐ ܕܠܘܬ ܓܗܢܐ. Ursprüngliche LA. vielleicht: ܡܩܪܒܢܘܬܐ: Das Hinbringen.
[8] Oder: ܥܠ̈ܬܐ Tribute, Steuern.
[9] Ibidem.
[10] D. h. er verliert sein Amt. (V. Gröne, *Ausgewählte Schriften des hl. Basilius.* 3. Bd. S. 99 f.)
[11] I Tim. 6, 10.
[12] Eph. 5, 5.

mal für uns gekreuzigt wurde. Wenn (das) aber nicht (der Fall ist), dann sollen auch weder jene Felder noch die Hände derer, die diese Früchte empfangen, Blutacker genannt werden.[1] Ich rate, daß man dies prüfe und mit der Wage der Wahrheit abwiege und, wie es sich gebührt, beurteile.“

Ein Teil aus dem Briefe des Katholikos Mar Timotheos[2] *gegen jene, die versprechen, die Kirche an Gold und Silber reich zu machen, das sie besitzen, wenn man ihnen die Würde des hohenpriesterlichen Amtes gebe und die durch ihre Bestechung das Volk nach sich (und) mit (sich) fortreissen. Und es steht geschrieben im 46. Kapitel der zweiten Hälfte (der Sammlung) des Gabriel von Baṣra.*[3] „Ich bitte die Größe eures reinen Glaubens, o ihr unsere Geliebten! und beschwöre euch durch die anbetungswürdige Dreifaltigkeit, die Herrin der Welten, und durch jene Ströme[4] von Blut und Wasser, die unser Herr aus seiner Seite für die Erlösung der Kirche vergoß[5], daß ihr fliehet vor den Gebern von Gold und Silber und vor denen, die Annehmlichkeiten und Freuden und Ehren versprechen, sie, die Genossen des Simon sind und Kinder des Verderbens, in das er versenkt wurde von Kepha, dem Haupte der Apostel, samt dem Gelde, daṣ er brachte, um dafür das geistliche Geschenk des Priestertums zu kaufen.[6] Denn nicht wurde die Ehre der Welt und der Kirche geschädigt, noch haben die Zeichen [144a] und Wunder von unseren Händen aufgehört noch wurde der mächtige Stab der Züchtigungen gegen uns ausgestreckt,[7] bevor die Bestechung ihren goldenen Thron in der Kirche Gottes gründete. Laßt uns, o unsere Brüder, nicht die Finsternis mit dem Lichte ver-

[1] Griechisch: Denn sowohl die Felder als auch die Hände derjenigen, welche die Früchte empfangen, werden Hakeldama genannt. Vgl. Matth. 27, 8.

[2] Timotheos I., dessen Briefe O. Braun im 2. und 3. Jahrgang der alten Serie dieser Zeitschrift angefangen hat zu veröffentlichen, nach einer vatikanischen Handschrift. Der folgende ist aber nicht darunter und steht nach einer Mitteilung des Herausgebers überhaupt nicht in der Handschrift.

[3] Siehe oben S. 247[1].

[4] ܢܛܘ̈ܦܐ: Tropfen von ܢܛܦ stillavit.

[5] Joan. 19, 34.

[6] Act. 8, 20.

[7] Wie der Stab des Moses bei den Plagen der Ägypter. Vgl. Exod. 7, 19.

mischen[1] noch das Süße mit dem Bitteren noch mit den Tischen unseres Herrn die Tische der Dämonen verbinden![2] Was haben wir mit dem Golde in der Kirche Gottes (zu tun?) Was wir mit der Wahl für Geld? Weshalb vermischen wir Stroh mit dem Getreide? Und (mengen) Sandkörner in das Brot? Erzittern wir vor den Bannsprüchen und Verwünschungen, die da von den heiligen Vätern, den Aposteln, auf die gelegt sind, die ihre göttlichen Kanones übertreten! Denn so hat die Kirche in allen Zeitaltern entschieden, vom Anfange des Christentums an, daß wir das Gold nicht sehen sollen bei dem Priestertum".[3] Ihr sehet, o geistliche Väter und Brüder, daß jene tadelnswert sind, die für Gold und Silber jemand zum hohenpriesterlichen Amte erwählen und die anderen infolge (ihrer) Dürftigkeit verwerfen. Und wenn dies sich so verhält, welche Entschuldigung haben wir dann bei Gott, insofern wir mit dieser Person ihres Reichtums wegen nachsichtig sind? Wenn ihr aber sagt: Nicht wegen seines Reichtums sind wir mit ihm nachsichtig gewesen, sondern weil unter allen Vätern dieser Zeit keiner ist, der für die Stelle passend und für die Zeitlage geeignet wäre, außer ihm, so sagen wir zu euch, daß das gewöhnlich der Fall ist bei dem, der vortrefflicher[4] ist, als alle seine Kollegen und mehr geeignet für dieses Oberhirtenamt, als alle Inhaber seines Amtes, der, wenn er auch nach dem Vorsteheramt verlangt, doch nicht zeigt, daß er nach ihm verlangt, weil er darauf vertraut, daß alle wahren Gläubigen ihn wählen. Und ferner ist bekannt, daß er um so mehr beliebt wird, je mehr er sich (bescheiden) fernhält; je mehr er aber zudringlich wird und Streit anfängt, (um so mehr) sich verhaßt macht. Und der, welcher zu den Auswärtigen seine Zuflucht nimmt und offenkundig Bestechung gibt, wird, wenn er auch auf erhabener Höhe der Tugend steht, doch nicht für tugendsam gehalten. Wenn ihr aber sagt: Es stehe nicht in unserer Gewalt, über jene (Vorgänge) nachzuforschen, [144b] die bei euch geschehen sind,

[1] II Cor. 6, 14. [2] I Cor. 10, 21.
[3] D. h. bei den Bewerbern um die priesterliche Würde.
[4] Lies ܕܡܝܰܬܰܪ statt: ܕܡܝܬܐ!

noch zu richten über die (Handlungen), die ihr verübt habt, und wir seien verpflichtet, euch beizustimmen, (und) allem (zuzustimmen), womit ihr einverstanden seid, so sagen wir euch, daß es uns in Wahrheit nicht zusteht, nachzuforschen oder zu richten über das, was bei euch geschieht, so lange es in richtiger Weise 5 geschieht. Wenn es aber nicht in rechter Weise geschieht, so werden wir schuldig befunden, wenn wir (dem) zustimmen. Und dieses möge hier stehen![1] Kommen wir (jetzt) zu dem, was erforderlich ist! Gott ist Zeuge, er, dem meine Geheimnisse und meine Gedanken offenbar sind, und den ich um 10 Nachlaß meiner Schulden und Sünden bitte, daß ich keinen Gefallen habe an Streitigkeiten noch es liebe, einem von den Kleinen, die an Christus glauben, Ärgernis zu geben[2], um wie viel weniger dem, für dessen unterworfenen Sklaven und kleinen Schüler ich mich halten würde, wenn er in gesetz- 15 licher Weise von der Türe her in die Hürde käme.[3] Und wie es tadelnswert ist, daß wir den Oberen nicht gehorchen, so ist es tadelnswert, den ungesetzlichen Oberen uns zu fügen. Und wir haben alle die Pflicht, die Freundschaft und die weltlichen Interessen beiseite zu setzen und Christus anzu- 20 hangen und seine Gebote zu beobachten und die Wahrheit zu ehren und für die Kirche zu kämpfen und nicht wegen menschlicher Leidenschaften einen Tadel auf dieses Amt fallen zu lassen, das von uns verwaltet wird. Ich aber fiel, nachdem ich das Geschehene aus dem Briefe des Bischofs von 25 Assur — den unser Herr stärken (möge)! — und der anderen erfahren hatte, in ein Meer von Gedanken und sah, daß es mir nicht (möglich) sei, einem von zwei Fällen zu entgehen, entweder, daß ich die apostolischen Kanones mit Füßen träte und ein Freund dieser Person würde, die die Veran- 30 lassung aller dieser Ungesetzlichkeiten ist, und sein Diener und (ein Diener) all seiner Freunde und mir Ruhe erkaufte und Rettung von dem Eifer, der Motte der Gebeine[4], und Befreiung (meiner) Freunde von Bedrängnis und Beängstigung oder daß ich die Kanones beobachtete und mich nicht in den Abgrund der 35

[1] D. h. möge hiermit abgemacht sein! [2] Matth. 18, 6.
[3] Joan. 10, 2. [4] Prov. 14, 30.

Versuchungen stürzte. Und als [145 a] ich auf der Wage der Gerechtigkeit beide Fälle abwog, urteilte ich, daß geziemender sei Gehorsam gegen Gott, als gegen die Menschen[1], und daß ich eure Größe an das erinnern (sollte), was diese Kanones
5 für recht erklären, damit es nach eurem Gefallen eine Lösung fände. Und da schrieb ich Hypomnemata, in denen ich (euch die Maßregeln) angab, nach denen Bedürfnis vorhanden ist, wenn die Notwendigkeit sie verlangt, und ich schickte es mit den Bischöfen, die (Gott) behüten (möge), den Über-
10 bringern dieses meines Briefes, die unser Herr behüten (möge), und befahl ihnen, daß sie ihn nur (dann) veröffentlichen sollten, wenn sie verzweifelten und die Hoffnung aufgäben, das (zu veranlassen), was (geschehen) muß. Und ich vertraue auf den, der allen hilft, die auf ihn vertrauen, (und hoffe), daß er euch
15 antreibe, das zu bedenken und zu reden und zu tun und zu raten, was der Gesamtheit nützt und Vorteil bringt und Gott versöhnt und (ihm) gefällt und (davor) bewahrt, wegen dieser Handlung zur Strafe verdammt zu werden, oder (daß) ich scheide[2] aus dieser Welt, damit ich vor einem von zwei
20 (Dingen) bewahrt bleibe, wovon eines zu tun die Not mich zwingt, nämlich diesen, entweder, daß ich mich diesem Manne unterwerfe und mich ihm füge, indem ich diese oben angedeuteten Kanones und viele ihnen ähnliche übertrete und mir die Sünde zuziehe und die Strafe von der Gerechtigkeit (zu) er-
25 warten (habe), oder daß ich die Kanones beobachte und vielen (Menschen) Feind werde, von denen eines einzigen Liebe mir teurer ist als Tausende von Gold und Silber. Und er, der sich erbarmt und die Sünden nachläßt, Gott schaue auf die Kirche mit dem Auge der Barmherzigkeit und schenke ihr und ihren Kin-
30 dern Erlösung, wie es nach seinem Wissen besser und nützlich ist, und gewähre uns das, was seinem Willen gefällt und uns Vorteil bringt, wenn es uns auch mißfällig ist und mit unserem Willen nicht übereinstimmt! Und weil ich über euch keine Gewalt habe, daß ich euch mit der kirchlichen
35 Zensur belegen (könnte) nach dem Worte unseres Herrn —

[1] Act. 5, 29.

[2] ܡܫܢܐ ܠܝ. N[2]. § 224.

und wenn ich auch Gewalt hätte, so würde ich es doch nicht tun — so beschwöre ich euch [145b] und alle, welche diesen Brief (verständig) lesen[1], mögen sie Hirten oder Untergebene sein, bei der lobwürdigen Dreifaltigkeit und bei der anbetungswürdigen Einheit und bei der heiligen Taufe und bei der Liebe Christi und bei dem hl. Evangelium und bei dem Kreuze und bei den Leben bringenden Geheimnissen unserer Erlösung und bei dem Leibe und dem Blute unseres Versöhners und bei dem Zeichen dessen[2], auf den ihr schauet zur Zeit eurer Bedrängnis und dessen Hilfe ihr erwartet in den Zeiten eurer Beängstigungen und den ihr bittet, daß er euren Handlungen in dieser Welt Erfolg gebe und eure Sünden in der zukünftigen Welt verzeihe, daß niemand von euch einen von den (Gründen), die ich ausgesprochen habe, aus Liebe zu mir oder aus Parteilichkeit für mich oder aus Haß gegen den Mann, wegen dessen sie geschrieben wurden, annehme, noch jemand sie verwerfe aus Eifersucht und Haß gegen mich oder aus Neid gegen mich oder aus Liebe zu jenem Manne oder aus Scham ihm entgegenzutreten, nachdem er ihm zugestimmt hat, oder ihn zu tadeln, nachdem er seinen Namen verkündigt hat, sondern in göttlicher (= gottwohlgefälliger) Weise und um Gottes willen sollen (die Gründe) geprüft und bedacht und untersucht und, wie die Wahrheit es erfordert, beurteilt werden. Und weil ich fürchte, daß sich vielleicht unter denen, die diesen Brief lesen[1], jemand befindet, der über mich denkt, daß ich ihn aus Haß und Neid gegen die Person, wegen der er geschrieben wurde, geschrieben habe, so will ich (die Gründe) angeben, die, wie ich hoffe, mich rechtfertigen werden bei denen, die das glauben, was man ihnen sagt, wenn man es durch Eide bekräftigt, insofern man die Wahrheit sagt, wenn man schwört: Wenn ich dies also aus Haß[3] gegen die Person geschrieben habe, wegen der ich es geschrieben habe, oder aus Neid gegen sie oder weil es mir unangenehm

---

1 ܦܓܥ: begegnen, vertraut verkehren mit . . ., kennen lernen.

2 Lies: [illegible] ܕܗܘ (für: ܗܘ!)

3 Darnach mit roten Strichen eingeklammert: Gegen ihn oder weil es mir unangenehm ist.

ist, daß er zu dem Amte und der Würde emporsteige, die er begehrt hat, oder um seinen Hassern Freude zu bereiten, oder weil ich wünschte, daß einer außer ihm die Vorsteherwürde erlange, so möge (mir) Christus meine Sündenschulden 5 nicht verzeihen und keine meiner Erwartungen erfüllen, sondern [146a] mich unter den (Fuß-)Schemel meiner Feinde legen[1] alle Tage meines Lebens und in jener Welt, in der jeder der Barmherzigkeit bedarf, gegen mich keine Barmherzigkeit üben, noch mich würdigen, vertrauensvoll vor ihn (hintreten 10 zu dürfen) und mich vor seinem Vater und seinen hl. Engeln[2] verleugnen und mich zum Genossen der törichten (Jungfrauen) machen und seine Tür vor meinem Angesichte schließen und zu mir sprechen: Ich kenne dich nicht. Amen![3] Und wer von mir eins von diesen (schlechten Motiven) an-15 genommen hat oder annimmt, dem verzeihe unser Herr in seiner Erbarmung und (sein Verdacht) möge ihm nicht zum Gerichte und zur Strafe gereichen, sondern (er möge) Gnade und Erlösung und Nachlassung der Sünden (erlangen)! Amen. Und wer die Beobachtung der kirchlichen Kanones vernachlässigt und 20 es mit ihnen nicht genau nimmt wegen der Ehre dieser Welt und streitsüchtig behauptet, die Wahrheit stehe nicht fest wegen der Parteilichkeit der anderen oder wegen meines Hasses und der Feindschaft auf meiner Seite, für den mögen die Lanzen und Pfeile der Apostel genügen, die in ihren 25 Kanones niedergelegt sind, und der Herr gewähre ihm sein Verlangen nicht, und er gelange nicht zum Ziele, das er ersonnen hat, und zuschanden werde seine Hoffnung und getäuscht seine Erwartung und beschämt seine Zuversicht, und er erreiche das Gegenteil von allem, was seine Seele 30 erwartet und sein Herz begehrt und sein Geist ersehnt! Amen. Und dies habe ich gesagt, damit niemand sich unterstehe, meinetwegen ein Feind der Gebote Christi zu werden und mich wegen dessen angreife, was ich geschrieben habe, aus Haß gegen mich, noch sie[4] zum Vorwande mache, um

[1] Vgl. Ps. 110, 2. Jac. 2, 3. [2] Matth. 10, 33. Luc. 12, 9.
[3] Luc. 13, 25. Matth. 25, 1—13.
[4] D. h. die von mir angegebenen Gründe.

gegen mich Krieg zu führen, während er zu anderer Zeit und aus einer anderen Veranlassung mich befeinden und herunterreißen und anklagen kann, insofern es (nur) den Kanones der Kirche nicht schadet. Und die Ehre eines jeden, der zur freien Geltung der apostolischen Kanones beiträgt und 5 im Angesichte der Wahrheit für die Wahrheit und Gerechtigkeit streitet, vermehre der Herr und seinen Rang erhöhe er und seinen Namen mache er berühmt und seinen Stand erhebe er und seine Gebete höre und seine Bitten erhöre er! Und wenn er ein Fürst [146b] in der Kirche ist, so mache 10 ihn unser Herr zum Spiegel in seiner Kirche und zum Lichte für seine Herde und zum Pfeiler für seine heiligen Häuser und wirke durch seine Hände Zeichen und Wunder (Machttaten), wie (durch) einen von (seinen) Aposteln und sein Wort sei furchtbar für Menschen und Dämonen, und ihm sollen 15 sich unterwerfen die Beredten und die Stummen,[1] und er werde eine Leuchte für die Blinden durch seine Wissenschaft und ein Führer für die Irrenden durch seine Lehre und die Kirche werde verherrlicht durch seine Stellung als Kirchenfürst und ihre Kinder mögen Hilfe finden durch seine Gebete, 20 und er stehe an der Spitze seiner Herde, wie Moses an der Spitze Israels und wie Simon (Petrus) an der Spitze der Jünger; und in der neuen Welt möge er auf apostolischem Throne sitzen[2] und am geistlichen Tische beim glänzenden Mahle[3] und in unzerstörbarer Freude mit den heiligen Aposteln 25 und den seligen Evangelisten! Amen. Und wenn er unter einem Oberen steht, so verlängere Gott sein Leben und mache seine Werke erfolgreich und behüte seine Kinder und mache groß seine Besitztümer und segne seine Güter und vergrößere seine Ehre und mache berühmt seinen Namen und mache 30 ihn beliebt bei allen und furchtbar für alle und gebe (ihm) Selbstvertrauen (und Freimut) vor Königen und Herrschern[4] und vereitle alle Gedanken der Feindschaft gegen ihn und des Neides auf ihn und alle schlimmen Ratschläge gegen ihn

[1] D. h. die vernünftigen und die unvernünftigen Geschöpfe.
[2] Vgl. Matth. 19, 28; Luc. 22, 30.
[3] Vgl. Matth. 8, 11; 26, 29.
[4] Vgl. Matth. 10, 19.

und falschen geheimen Pläne in betreff seiner, und er lasse nach seine Verschuldungen und wische ab seine Vergehungen und mache ihn würdig der Freude mit den Rechtschaffenen und Gerechten, die ihn (mit Gott) versöhnen (mögen)![1] Amen. Früher 5 wurde zum Patriarchat der erwählt, welcher mit reinem Sinn geschmückt war und alle Lehren der Kirche kannte und alle die (Gebote) erfüllte, die er erlernt hatte, und nach der (Kirchen-) spaltung derjenige, welcher dieses orthodoxe Bekenntnis bewahrte (als einen Schatz, kostbar), wie sein Leben und zu allen 10 diesen (Eigenschaften) demütig war. Jetzt aber fragt man nach dem, der schön ist an Gestalt, einen langen Bart hat, reich ist an Geld, keck, erfahren in (allen) weltlichen Händeln, [147a] während man nach der Lehre der Kirche und nach dem, was oben geschrieben steht, nicht fragt. Wehe der Zeit! Wehe über 15 Wehe wird man über die Kirche und ihre Hirten rufen, (erwägend,) in welche Niedrigkeit sie versetzt, versenkt sind. Man hat gesagt, daß der Bischof von Assur, den (Gott) behüten möge, bei der Weihe jene bekannten und berühmten Gebete nicht rezitiert hat, sondern (den Ritus) verändert (und) zuvor (das Gebet): 20 „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus“[2] (rezitiert) hat und darauf anstatt (des Gebetes): „Unser guter Gott“[3] das andere gesprochen hat: „Und Gott der Große“[4] (und): „Und auf Befehl Gottes des Vaters.“[5] Er habe aus ihnen beiden eines gemacht und sich, wie man sagt, (damit) entschuldigt, daß 25 Mar Giwargis[6], der unter den Gerechten wohnt, sie[7] verändert habe, damit die, welche über die Katholikos rezitiert werden, von den übrigen verschieden seien und deshalb hätten die übrigen Väter (sie) nicht mit ihm rezitiert. (Denket daran, daß) die Vigilie[8] überhaupt nicht stattfand, daß die Mehrzahl

[1] Wörtlich: seinen Versöhnern.

[2] Jos. Aloysii Assemani, *Cod. liturg. eccl. univers.* t. XIII (Romae 1766) p. 113 sq.

[3] Ib. p. 114.

[4] Ib. p. 66 sqq.

[5] Ib. p. 117 *Nos quoque exules, quibus commendata est magna domus Dei quae est sancta Ecclesia jussu Dei Patris veritatis* etc.

[6] Wahrscheinlich Georg von Arbela (gegen 945, starb nach 987), der eine Erklärung der Offizien des Jahres geschrieben hat. Duval, *Lit. syr.* p. 393. Wright, *Syr. lit.* p. 231. Vandenhoff, *Exeg. ps. apud Syr. Nest.* p. 6.

[7] D. h. ihre Ordnung.

[8] Assemani, l. c. XIII p. 98 sqq.

der Väter nicht nüchtern waren, weil sie die ganze Nacht zu Schiffe waren, und viele Wasser und Wein getrunken hatten! (Denket an) den Gürtel, der (dem neugewählten Patriarchen) losging zur Zeit, da er in der Mitte des Altares die Gewänder anlegte; (an) die gewaltsame Ergreifung der 5 Väter; (an) den Hohn über die Häupter der Gläubigen, die ihrerseits den Bischöfen nicht gestatten (wollten), das Verlangen des Mannes zu erfüllen! (Denket an) das Bezahlen der Denare und das Erkaufen des priesterlichen Amtes von den Türkenfürsten und den Ratsherren (= Vezieren); (an) den 10 Metropoliten von Bet Garmai, der mit der Zensur und dem Banne belegt war, damit er nur nicht zur Handauflegung des Patriarchen sich einfände; (an) den Metropoliten von ʿElam, der nicht erschienen war, und von dem auch kein Brief noch (eine Erklärung) seines Einverständnisses an- 15 gekommen war; (an) den Bischof von Tirhan, und den von Senna und den von Bet Dârija, die nicht erschienen waren; (an) den Metropoliten von Moṣul, der rief und jammerte daß er nicht zugestimmt und daß keine Wahl stattgefunden habe, und erklärte, daß die Kanones mit Füßen getreten 20 wurden, und verkündete, daß eine Wahl nicht stattfand, und er zu dieser tadelnswerten Handlung nur zugestimmt habe, um die Oberen der Gläubigen aus den Händen des Sultans — (Gott) segne ihn! — zu befreien, [147b] weil angeordnet war, daß sie verhaftet und mit einer hohen Geldstrafe belegt 25 werden sollten! Was aber das Wichtigste von allem ist; dem Bischof von Moṣul, der (den Patriarchen) einsetzte, wurde bei seiner Weihe für (das Bistum) Damascus, nicht die (Vollmacht) verliehen, den Patriarchen einzusetzen, wie es (bei der Weihe) ausgesprochen wird über den von ʿElam und den von Perat 30 de Maišan und den von Assur und von Bet Garmai und von Ḥalaḥ, und auch zur Zeit seiner Translation nach Moṣul wurde nicht der Segen der Weihe über ihn rezitiert, sondern der der Translation, und deshalb war es ihm nicht erlaubt, daß er den Patriarchen weihe. Man sagt aber, daß Mar ʿAbdisoʿ 35 der Große, der Katholikos[1], als er vor seiner Einsetzung

[1] ʿEbedjesu I. (963—987). MAS. l. c. p. 54 et 81.

stand und der (Metropolit) von 'Elam geflohen war, und man in ihn drang, daß er sich einsetzen lassen solle, während der von 'Elam fern sei, antwortete: Ich nehme das Priestertum nicht von dem an, der nicht[1] die Vollmacht hat, es mir zu verleihen, und er tat überhaupt nichts, bis daß der Metropolit von 'Elam kam und ihn einsetzte, dem es zusteht den Patriarchen einzusetzen, wegen des Briefes[2], in dem die Patriarchen[3] des Westens die des Ostens für berechtigt erklärten, nach der Ermordung der Väter und ausgenommen (den Fall), daß sie selbst einen Katholikos für den Osten einsetzten. Er[4] wurde den Händen des Agapet[5], des Bischofs von 'Elam, übergeben. Andere (sagen): daß Seleukeia und Ktesiphon und 'Elam einem Könige gehörten; und er überwinterte in dieser Stadt und ging im Sommer nach jener, (d. h. 'Elam) und weil (die Christen) enge Verbindungen hatten mit der Regierung und der Einwohnerschaft, wurde diesem Bischofsstuhle die Priorität (vor den anderen) und die Weihe des Patriarchen als Recht zuerkannt. Andere (sagen): daß, weil einmal Römer gefangen genommen wurden und nach 'Elam kamen und der König von 'Elam eine Prinzessin (Königstochter) zur Frau nahm, ihr zu Ehren die (Bischöfe) des Westens denen des Ostens diese große Weihe als Recht zuerkannten und die Ehre dem (Metropoliten) von 'Elam verliehen. Andere (sagen): daß, weil eine große (Zahl von) Gefangenen[6] aus dem Gebiete der Römer nach 'Elam kam und die königliche Residenz in 'Elam war [148a] und die Römer, da sie die (hl.) Opfer und ihre Kirche

---

[1] Gestrichen: das Priestertum.

[2] Syrisch-lateinisch herausgegeben von Assemani dem Älteren *B. O.* III 1 p. 52, lateinisch von Assemani dem Jüngeren *Cod. liturg.* t. XIII p. 182. A. Mai, *Script. vet. nova coll.* t. X 1, 323 sq. (syr.); 161 sq. (lat.) in 'Ebedjesu *Coll. can. syn. tract.* IX c. V. In diesem Briefe übertragen die Bischöfe des Westens d. h. der Kirchenprovinz Antiochiens den Bischöfen des Ostens die Einsetzung eines Patriarchen zu Seleucia.

[3] Richtig: Die Bischöfe.

[4] Der Brief.

[5] Der 424 bei der Synode Dadišo's zugegen war. Demnach kann der Brief nicht aus dem 2. Jahrhundert stammen. (Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse* p. 12.)

[6] Lies: ܕܫܒܝܐ statt: ܫܒܝܐ!

nicht fanden, sich gezwungen sahen, in die (nestorianische) Kirche einzutreten und (mit den dortigen Gläubigen) in (geistliche) Gemeinschaft zu treten, und deshalb die Kirche groß genannt wurde, und man ihr (das Recht) der Weihe zusprach, indem man es wegen des Namens, den sie sich unter den Römern erwarb, ihr verlieh. Andere (sagen): der hl. Mar Timotheos, der Katholikos[1], — sein Gebet komme über uns! — war einzig in seiner Lehre und keiner von den Zeitgenossen konnte sagen, daß er ihm an Gelehrsamkeit und Frömmigkeit und Beredsamkeit gleichkäme, und (doch) ist bekannt, was Ephrem von ʿElam an ihm tat und wie viele Briefe zwischen ihnen gewechselt wurden. Und wenn er gewußt hätte, es bestände die Erlaubnis, daß der (Metropolit) von ʿElam nicht zur Weihe zugezogen werde, so hätte er nicht vor ihm gestanden wie ein Sklave vor seinem Herrn und sich von ihm wieder einsetzen lassen. Grüßet einander im hl. Kusse![2] Und die göttliche Gnade, die den Rechtschaffenen und Gerechten und den seligen Vätern den Sieg verliehen hat, bewahre euch und vollbringe durch eure Hände die (guten Werke), die (uns) hier den Sieg verleihen und künftig vor der Verdammnis retten, und sie bereite uns allen, uns allen nach dieser Welt der Bedrängnisse durch die Gebete der Heiligen ein gutes Ende! Amen.

---

[1] Timotheos I. (780—823). Vgl. MAS. l. c. p. 37 sq.
[2] Vgl. Rom. 16, 16. I Petr. 5, 14.

Druckfehlerverbesserung: S. 65 Anmk. 2 lies ܕܘܠܝ̈ܐ für ܥܘ ܠܝ̈ܐ.

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.

Zur Überlieferung der Reden Gregors von Nazianz[1].

Von

Dr. Willy Lüdtke.

Rufins **lateinische** Übersetzung **(L)** ist 1910 von Engelbrecht im *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Vol. XLVI herausgegeben worden; Sinko, der Leiter der von der Krakauer Akademie unternommenen neuen Ausgabe der Werke Gregors, hat eine Studie über sie in Aussicht gestellt. Wenn manche Unterschiede zwischen L und der Vorlage sich auch durch die freie Wiedergabe, die sich Rufin erlaubte, erklären, so doch nicht alle. Er hat an manchen Stellen einen andern Text vor sich gehabt. Die Ausgabe Engelbrechts gibt keine Auskunft über Randnoten in den Hss., von denen Rose im Katalog der Hss. der Kgl. Bibliothek in der Beschreibung von *Cod. Berol. Theol. lat. Fol.* '*268 (329)* eine kurze Probe gegeben hat. Die Hs. hat am Rande oft das *Nota*-Zeichen bis zu der Bemerkung hinter der 7. Rede: *usque hoc contuli de codice sancte melanie rome*[2]; in der 8. kommt es nicht mehr vor. Hatte der Codex der Melania Randbemerkungen, von denen nur ein geringer Teil in den *Berol.* übergegangen ist? Zu Engelbrecht 112, 15 bemerkt er: „*Omne uerum fictum non est, omne autem fictum fabulosum; quod autem fabulosum*

[1] Diese Skizze ist ein Beitrag zu den von Baumstark in dieser Zeitschrift N. S. II, S. 348 gewünschten Untersuchungen über das Fortleben griechischer theologischer Literatur in den Übersetzungen. Einen ersten derartigen Versuch über Gregor machte Assemani, *Bibl. Or.* III, 1 S. 23.

[2] Engelbrecht S. XXXII gibt von der Verbreitung dieser Unterschrift in den Hss. sicher ein falsches Bild. Sie findet sich auch in dem Göttinger *Cod. Theol. 92* (s. XV, aus Spanheim: Mitteilung von Dr. Simon). Über die Hs. aus Stavelot vgl. Theodor Gottlieb, *Über mittelalterliche Bibliotheken* 1890, S. 285 No. 30, Anm.

aut fictum est, uerum non est; atque omne quod fabulosum aut fictum non est, uerum est; contraria itaque sibi sunt ueritas et figmentum.“ — Zu 112, 24 *haustus* (*ausus* Cod.): „*est aeternitas quae ex se uoluit et in se reuoluit, quasi filios deuoret proprios uel ordinem temporum.*“ — Über 113, 2 *lapidem* steht *abadir.*

Vielleicht ist die **armenische** Übersetzung **(A)** die zweitälteste. Sie hat eine ganz eigentümliche Anordnung, die Dashian in seinem Katalog der armenischen Hss. in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien 1895 beschreibt[1]. Da dies Werk nicht allen Lesern zugänglich sein wird, setze ich die Nummern der Reden nach Migne hierher.

[I. Sammlung:] *2, 12, 9, 21, 7, 8, 18, 43.*

[II. Sammlung:] „Zur Schiffahrt“: *34*, Meletius [von Gregor von Nyssa *PG.* XLVI, 852], *42, 11, 3, 25, 19, 4, 5, 26, 36.*

[III. Festreden:] Gesagt vom Philosophen Hermes, *38, 39, 40, 1, 45, 44, 41, Eccl., 16, 14, 24, 15.*

[IV. Theologische Reden, nach dem Anfang von Or. 27 benannt] Sammlung „*Ad eos*“*: 27, 20, 29,* Gegen jene, welche sagen, daß der Vater größer ist als der Sohn [Gregor von Nyssa *PG.* XLVI, 553], *30, 31, 28, 33, Cled. I (Ep. 101), II (Ep. 102), 17, 32, 6, 23, 22.*

In dem mittelalterlichen „Buch der Ursachen“, einem biblisch-patristischen Einleitungswerk, ist die Reihenfolge der Sammlungen abweichend: III, IV, I, II.[2]

Die **Syrer** haben Gregor von Nazianz eifrig übersetzt, kommentiert und studiert. Die Geschichte des Rabbān Bar ʿĒdtā, eines nestorianischen Mönches des 5. Jahrhunderts, berichtet, daß er unter anderm auch „das Buch des heiligen Gregor von Nazianz“ auswendig wußte[3]. Diese alte nesto-

[1] Der freundlichen Vermittelung von *P.* Nerses Akinian verdanke ich Photographien von vier Reden aus der Wiener Hs. 320 s. XIII—XIV. Wie er mir vor kurzem schrieb, beabsichtigen die Wiener Mechitharisten, eine Ausgabe der Übersetzung zu drucken.

[2] Über *Or. 27* schreibt das „Buch der Ursachen“: „Nach dem Tode des großen Konstantin wurde sein Reich in zwei Teile geteilt, unter seine zwei Söhne, da er bei seinem Sterben in der Stadt Nikomedeia schrieb ein Testament, weil seine Söhne dort nicht angekommen waren . . .“; bis hierher von Dashian, Arm. Teil S. 226 angeführt.

[3] ed. Addaï Scher, *Revue de l'Orient chrétien* XI (1906) S. 406.

rianische Übersetzung (**S**[1]) hat Wright in Hss. des Britischen Museums finden wollen, trotzdem nicht alle nestorianisches Aussehen haben[1]. Der Patriarch Timotheos I († 823) verglich mit ihr die „häretische“ (d. i. jakobitische) Version, von der er sich ein Exemplar von dem Abt Rabbān Sergios verschaffte[2]. Er führt in seinen Schriften Gregor oft an und bekämpft mehrfach dessen monophysitische Auslegung[3].

Bei den Westsyrern (Jakobiten) (**S**[2]) werden drei Männer als Übersetzer des Nazianzeners genannt[4]: zunächst der Abt Paulus von Cypern, der vor den Persern dorthin geflohen war und sein Werk 624 vollendete[5]; dann Athanasios von Balad († als Patriarch von Nisibis 687/88) und Jakob von Edessa († 708). Doch der letzte wird nur von Bar-Hebraeus genannt und ist mit Wright auszuscheiden.

Ich habe nach Photographien (= je einer Doppelseite) längere und kürzere Proben folgender Hss. des Britischen Museums untersucht[6]: *Add. 17146* (= *DLX*, 6.—7. Jahrh.: 27 Bl.); *18815* (= *DLIX*, 9. Jahrh.: 29 Bl.); *14548* (= *DLVIII*, geschrieben 790[7]; 39 Bl.); *12153* (= *DLV*, aus dem Jahre 845; 2 Bl.).

Es ergibt sich bei einer Vergleichung, daß wir in diesen Hss. zwei Übersetzungen zu unterscheiden haben, wie ja schon

---

[1] *Catalogue of Syriac Mss. in the British Museum* II (1871) S. 423 ff.; Bemerkung S. 437 b.

[2] O. Braun, *Briefe des Katholikos Timotheos I.: Oriens Christianus* III (1903) S. 12 f., 15.

[3] Jérome Labourt, *Le patriarche Timothée et les Nestoriens sous les Abbasides: Revue d'histoire et de littérature religieuses* X (1905) S. 386 2, 393. In seiner lateinischen These: *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728—823)*, Paris 1904, S. XIV, 27 erwähnt Labourt, daß die Briefe an Kledonios und die Or. de filio in den damaligen Streitigkeiten eine große Rolle spielten; Timotheos kennt Gregor „in der Übersetzung Pauls von Cypern“.

[4] Vgl. Wright, *A short History of Syriac Litterature* 1896 S. 135, 155, 149.

[5] Über den Einfall der Perser in Syrien und Ägypten vgl. *Leontios' von Neapolis Leben des hl. Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien, hrsg. von* H. Gelzer 1893 S. 127, 151 ff.; Johannes floh im Juni 619.

[6] Außerdem besitze ich fast den ganzen Nonnus.

[7] Eine Schriftprobe bei J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca* I (1862), Tab. XII spec. 62, 63; S. 75: *„ridiculae porro formae, fere perpendiculares“*.

Wright gesehen hat. S[1]: in *Add. 17146* und *18815* stimmt der Anfang von *Or. 45* überein; *17146* enthält eine andere Übersetzung von *Or. 1* als uns in S[2] (= *Add. 14548* und *12153*) überliefert ist. Diese beiden Versionen sind aber nicht unabhängig voneinander, sondern die eine ist eine Revision der andern. In S[2] werden von S[1] übernommene griechische Fremdworte beseitigt, Versehen verbessert, die Feinheiten des Originals genauer wiedergegeben. Ist nun S[1] die nestorianische Übersetzung, wie Wright will?

Einen Beweis dafür, daß S[1] bei den Nestorianern gebraucht wurde, liefert uns der von Frankenberg veröffentlichte Kommentar des Nestorianers Bābhai (Anfang des 7. Jahrh.) zu den Centurien des Euagrios Pontikos[1]. Das Zitat aus der Rede über das Passah *Or. 45*, 3 Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ — μόνον, ἡ ἀπειρία (Frank. S. 40) stimmt mit *Add. 18815* Fol. 62b—63a überein.

S[1] wird auch benutzt von Sāhdōnā-Martyrios in seiner Schrift über das vollkommene Leben, die er im Alter von 28 Jahren kurz nach 630 verfaßte. S[1] *Add. 17146* Fol. 112a1 112b2 = *Or. 27*, 4 μνημονευτέον γὰρ — καθαρότητα + *27*, 7 πρὸς ἡμᾶς — θεολόγον stimmt mit Sāhdōnā, *Quae supersunt omnia, ed.* Paulus Bedjan 1902 S. 294 überein[2].

S[2] wird von dem Übersetzer der Briefe des Severus benutzt. In der Ausgabe von E. W. Brooks, *The sixth book of the select Letters of Severus patriarch of Antiochia* I, 1 (1902) S. 14 f ist das Zitat aus *Or. 6*, 11 gleich S[2] *Add. 14548* Fol. 52b. Der Presbyter Athanasios von Nisibis, den Brooks abweichend von Wright von dem spätern Patriarchen Athanasios von Nisibis unterscheidet, übersetzte die Briefe auf Bitte der Bischöfe Matthaeus von Berrhoea und Daniel von Edessa im Jahre 669. Es ist hier zu beachten, daß er die Stelle nicht

---

[1] *Abhandlungen der Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F.* Bd. XIII, No. 2 (1912). Der syrische Text ist sehr unübersichtlich ohne Absätze gedruckt (wohl direkt nach Photographien?). Die Zitate S. 200, 224; 162, 272 = *Or. 23, 10. 13* stimmen, wie zu erwarten, nicht mit S[2] *Add. 14548* überein. — Über Bābhai vgl. Wright, *History* S. 167—169.

[2] Ich wurde durch Heinr. Goussen, *Martyrius-Sahdona's Leben und Werke* 1897 S. 11 Anm. auf das Zitat hingewiesen.

neu übersetzte, sondern sich durch Nachschlagen in seinem Gregor die Arbeit erleichterte[1].

Da als Übersetzer von S² ausdrücklich Paulus von Cypern genannt wird (z. B. im Pinax von *Add. 12153*), so bleibt anscheinend für Athanasios von Nisibis als Übersetzer nichts übrig. Daß er sich viel mit Gregor beschäftigt hat, wird auch durch einen Brief Georgs des Bischofs der Araber († 724/25), eines Schülers und Freundes des Athanasios und Jakob von Edessa, bezeugt. Der Presbyter Jakob, sein Syncellus, hatte bei ihm angefragt wegen *Or. 2*, 13. Georg macht ihn in seiner Antwort[2] darauf aufmerksam, „daß die Übersetzung dieser Stelle aus der griechischen Sprache in die syrische nicht genau gemacht ist, und daß ihr Wortlaut nicht so eingerichtet ist, wie es dem Sinn und dem Gedanken des Lehrers entsprechen würde ... Es ist nun die Fassung des Satzes entsprechender und genauer, wie es auch der den Heiligen zuzuzählende Patriarch Athanasios mir übersetzt, also ...“ Ich muß es einem Londoner Gelehrten überlassen, dies Zitat mit S² zu vergleichen.

Da ich nur Proben von S habe, Gregor überdies die Bibel nicht häufig anführt, beschränke ich mich darauf, einige Übereinstimmungen von S¹ mit der sogen. „Philoxeniana“ (ed. White) zu notieren. *Or. 27*, 1 προσκνώμενοι, Anspielung auf κνηθόμενοι 2. Tim. 4, 3: ܡܚܟܟ *Add. 17146* Fol. 111ᵃ. — *Or. 45*, 1 Luc. 2, 14: *Add. 18815* Fol. 62ᵃ. — *Or. 41*, 13 Joh. 3, 5: *Add. 17146* Fol. 86ᵃ. — *Or. 44*, 2 Joh. 10, 22: *Add. 17146* Fol. 101ᵇ. Diese Berührungen sind wohl zufällig und erklären sich durch engen Anschluß des Übersetzers an die Vorlage. Ob wirklich ein Nestorianer S¹ übertragen hat, bleibt immerhin noch zweifelhaft. S¹ kann die beiden Parteien gemeinsame älteste Übersetzung sein, die bei den Jakobiten durch die Revision des Paulus verdrängt wurde.

---

[1] Die Zitate aus *Or. 33* konnte ich leider nur mit der Übersetzung S¹ vergleichen, mit der sie, wie zu erwarten, nicht übereinstimmen.

[2] In deutscher Übersetzung hrsg. von V. Ryssel, *Georg des Araberbischofs Gedichte und Briefe* 1891 S. 62 f. Der Brief ist zwischen 714 und 718 geschrieben. Vgl. auch S. 64: doppelte Übersetzung von *Or. 8*, 4 Schluß.

Lexikalisch sind die syrischen Übersetzungen der Reden noch nicht ausgebeutet; ich fand wenigstens im *Thesaurus Syriacus* von Payne Smith immer nur Or. 15 angeführt. Ihr Druck würde also nicht nur die Krakauer Ausgabe der Werke Gregors fördern, sondern auch das syrische Wörterbuch bereichern. Vielleicht könnte die Akademie sich mit der *Patrologia Orientalis* dazu vereinigen. Daß die Varianten von S in die neue Gregor-Ausgabe aufgenommen werden müssen, will ich unten an *Or. 27* zeigen. Geschieht dies nicht, so wird wenigstens in den Reden die neue Ausgabe die vorhandene nur wenig verbessern.

Die stichometrischen Angaben von S weichen nur unwesentlich von den aus griechischen Hss. bekannten Zahlen ab. Die im Text angegebenen Stichen stimmen übrigens bisweilen nicht mit denen des Index überein. S² *Add. 12153* hat im Index für *Or. 1*: 150 (Text, S² *14548* Ind. Text: 108), *Or. 7*: 713 (wie *Oxon. Can. 74*[1] und *Mosqu. 139* Vlad.), *Or. 11*: 205, *Or. 12*: 152, *Or. 15*: 480, *Or. 21*: 1164, *Or. 23*: 442, *Or. 27*: 270, *Or. 30*: 594 (Graux 600), *Or. 34*: 299, *Or. 39*: 500 (nach *Add. 14548* Text: *ohne* Nonnus). — Pinax von *Add. 14549* (2. Teil des syrischen Gregor, aus dem ich den Nonnus mir photographieren ließ): *Or. 13*: 80, *14*: 1107, *20*: 301, *37*: 720, *Ad Virginem*: 92, *Ad Cledonium Ep. CI*: 440 *Ep. CII*: 200. Ich beschränke mich auf diese Angaben, da ich die Varianten der syrischen Überlieferung aus meinen Photographien nur ungenügend kenne.

Auch die Gedichte Gregors sind mehrere Male ins Syrische übersetzt worden. Als erster hat sich Senorinus Candidatus an dem schwierigen Text versucht; das Stück, was uns von seiner nach der Überschrift im Jahre 976 = 664/5 angefertigten Arbeit erhalten ist, hat Ignazio Guidi veröffentlicht[2].

---

[1] Für eine Abschrift der Zahlen bin ich Prof. Allen zu Dank verpflichtet. *Or. 1:* 118, *11:* 205, *14:* 1107 (wie Graux vermutete), *16:* 626 ἐν ἄλλῳ 825, *20:* 330, *34:* 299. Das sind die bemerkenswertesten Angaben.

[2] *Di un' iscrizione sepolcrale siriaca e della versione dei carmi di S. Gregorio Nazianzeno fatta da Candidato di Âmed: Actes du X*^me^ *Congrès international des Orientalistes. Session de Genève*, 1894, P. III (Leide 1896) S 73—82 (nach *Cod. Vat. Syr. 96*).

J.-B. Chabot hat kaum Recht mit der Annahme, J. Bollig und H. Gismondi hätten uns mit einer Ausgabe der nestorianischen Übersetzung beschenkt[1]. Doch die Frage ist noch nicht genügend geklärt[2]. Auch sind noch nicht alle syrischen Hss., die Gregors Gedichte enthalten, untersucht. Als letzten Übersetzer führt Duval Theodosios auf[3], dem er auch eine Übersetzung der Homilie Gregors über die Wunder des Propheten Elias zuschreibt. Doch die Blätter des *Cod. Vat. Syr. 96* Fol. 95b—96b[4], deren Photographien mir Ende November 1908 das Kgl. Preußische Historische Institut vermittelte, enthalten keine unbekannte Rede, sondern eine Übersetzung des Gedichtes auf die Wunder der Propheten Elias und Elisa (Migne *PG.* XXXVII, 477: I, 1, 16). Vora geschickt ist eine Bemerkung, nach welcher der edessenische Presbyter Theodosios aus dem Kloster Qennešrē die Übersetzung im Ḥazīrān des Jahres 1113 Alex. begann und im Monat Kānūn [sic] am Ende des folgenden Jahres beendigte — also im Jahre 802/3. Der Text stimmt bis auf unbedeutende Varianten mit dem von Bollig, *Carm. iamb.* I S. 153 f., abgedruckten *Vat. 105* überein. Diese Tatsache ist der oben angeführten Vermutung Chabots nicht günstig[5].

Der Πρὸς παρθένον παραινετικός ist einmal unter den Gedichten (*Carmina* II S. 43), dann auch noch in zwei abweichenden Übersetzungen in den Reden überliefert, von denen die eine aus *Add. 14549* von Gismondi S. 53 als Appendix beigegeben ist. Die andere, *Add. 18815* Fol. 27, ist noch nicht gedruckt. — Die Σημασία εἰς Ἰεζεκιήλ, die in manchen griechischen Hss. den Reden des Nazianzeners bei-

---

[1] Chabot, *Journal Asiatique Sér.* IX, T. 11 (1898) S. 542—546 in seiner Anzeige des zweiten Teiles von *Sancti Gregorii Theologi Liber carminum iambicorum*, edd. J. Bollig *et* H. Gismondi, P. 1. 2 Beryti 1895—96.

[2] Vgl. Duval, *La littérature syriaque* 1899 S. 312 f.

[3] Er erwähnt ihn auch in seinem Aufsatz *Notice sur la Rhétorique d'Antoine de Tagrit: Orientalische Studien für Nöldeke* I (1906) S. 479.

[4] Unmittelbar darauf folgt das oben erwähnte Bruchstück der Übersetzung des Candidatus.

[5] So urteilt auch Baumstark, dessen Bemerkungen in dieser Zeitschrift N. S. II S. 347 ich zu vergleichen bitte. Die Massora zu Gregor erwähnt er ebend. S. 122.

gegeben ist, ist in armenischer Übersetzung als Werk des Euagrios 1907 in dessen Werken gedruckt worden, ed. Sargisean S. 9—12. Weder die syrische noch die armenische Überlieferung der Reden Gregors hat einen Platz für die Schrift „An Philagrios über die Wesensgleichheit“[1]. Näheres über die Anordnung der beiden syrischen Bände findet man in Wrights Katalog.

Die **kirchenslavische** Übersetzung **(Sl.)** hat nach einer Hs. des 11. Jahrhunderts in der Kaiserlichen Öffentlichen Bibliothek in St.-Petersburg 1875 A. Budilovič herausgegeben, nachdem er schon 1871 ihre Sprache in einer besondern Schrift untersucht hatte[2]. Sie wird mit andern Übersetzungen theologischer Werke in die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts gesetzt und stammt wahrscheinlich aus der Glanzzeit des bulgarischen Zaren Symeon († 927)[3]. Die Petersburger Hs. enthält folgende 13 Reden: *39*, *43*, *40*, *38*, *2*, *6*, *5*, *27*, *28*, *16*, *45*, *44*, *1*. Schon Sreznevskij hat in seinen „*Alten Denkmälern der russischen Litteratur und Sprache*“ eine Probe aus ihr gegeben[4] und hat in seine Chrestomathie auch Stücke aus der spätern Übersetzung der 16 Reden mit dem Kommentar des Niketas von Herakleia aufgenommen[5]. In Katalogen

[1] Vgl. Joh. Dräseke, *Gesammelte patristische Abhandlungen* 1889 S. 103—168; dazu de Lagarde, *Mitteilungen* IV (1891) S. 18—20 und unten S. 271, Anm. 5 über Philagrios.

[2] A. Budilovič, *Izslělovanie jazyka drevneslavjanskago perevoda XIII slov Grigorija Bogoslova*, St.-Petersburg 1871 (mit griechisch-kirchenslavischem Wörterbuch und S. 126—141 Kollation mit Migne). — *XIII slov Grigorija Bogoslova . . . Kritiko-paleografičeskij trud* A. Budiloviča, St.-Petersburg 1875. Vgl. *Žurnal Ministerstva Nar. Prosv.*, 1872, Bd. 162, II S. 342—363; 164, II S. 166—189. Jagić, *Archiv für slavische Philologie* I (1876) S. 373—375.

[3] Pogorělov, *Archiv für slav. Philol.* XXIV (1902) S. 274; Budilovič, *Izslěd.* S. 126. Vgl. auch A. S. Archangel'skij, *Die Werke der Kirchenväter in der altrussischen Litteratur: Žurnal Min. Nar. Prosv.* 258, Juli 1888, S. 33—37.

[4] *Drevnie pamjatniki russkago pis'ma i jazyka* 1863 separat und in *Izvěstija Imper. Akademii Nauk po Otdělenija russkago jazyka i slovesnosti*; die von A. Byčkov 1882 herausgegebene 2. Ausgabe hat nicht alle Stücke übernommen. — *Or. 16: Izv.* III (1854) S. 27—38; IV (1855) S. 294—312. *Or. 28: Izv.* X (1863) S. 486—490.

[5] *Denkm.* [2] Sp. 203, 271, 291 f. — Über Niketas vgl. Sickenberger, *Texte und Untersuchungen* XXII, 4 (1902) S. 11 f., 16, 28 f.

slavischer Hss. fand ich diese 16 Festreden in verschiedener Reihenfolge, je nachdem als Anfang des Festkreises Ostern oder Weihnachten gesetzt wurde. *Belgrad, Akademie*[1] *Nr. 90* (14. Jahrh.); *Moskau, Synodal-Bibliothek*[2] *No. 120—122* (17. Jahrh.): *Or. 1, 45, 44, 41, 15, 24, 19, 38, 43, 39, 40, 11, 21, 42, 14, 16.* Es wird in Beischriften auch angegeben, für welche Feiern die Reden bestimmt sind. *Or. 19*: in der Woche der heiligen Väter vor Christi Geburt; *11*: 10. Januar; *21*: 18. Januar; *42*: 25. Januar, der Tag Gregors selbst; *14*: εἰς τὴν κυριακὴν τῆς ἀπόκρεω; *16*: εἰς τὴν κυριακὴν τῆς τυροφάγου. Mit Weihnachten beginnt *Moskau, Syn.-Bibl. No. 119* (16. Jahrh.)[3]: *Or. 19, 38, 43, 39, 40, 11, 21, 42, 14, 16, 1, 45, 44, 41, 15, 24.* Die erste Anordnung ist auch in den griechischen Hss. der λόγοι ἀναγιγνωσκόμενοι[4] die gewöhnliche. Andere Hss. stellen die Festreden voran und lassen darauf die Reden auf die Fastensonntage und die Heiligen folgen: so *Syn.-Bibl. 117* (14. Jahrh.)[5].

---

[1] Ljub. Stojanović, *Katalog rukopisa i starich štampanich kńiga. Zbirka Srpske Kral'evske Akademije*, Belgrad 1901.

[2] (A. Gorskij und K. Nevostruev), *Opisanie slavjanskich rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj Biblioteki* II, 2 (1859) S. 107 f.; 92—98.

[3] Gorskij II, 2 S. 90—92.

[4] Johannes von Euchaïta, *Versus iambici PG.* CXX, 1143 κη', klagt darüber, daß deshalb die andern Reden Gregors vernachlässigt werden.

[5] Von Gorskij II, 2 S. 68—87 besonders ausführlich beschrieben. Von den hier erwähnten kleinen Beigaben steht der Brief an Philagrios auch in *No. 119* hinter *Or. 45*. Er wird von Gorskij S. 70 als der Brief an den Rhetor Eudoxios identifiziert: *PG.* XXXVII, 153 *Ep. 180;* vgl. *Eos* XVI (1910) S. 123. Zusammen mit Fragmenten aus *Or. 7* hat ihn *No. 120* am Schluß hinter *Or. 16*. Nach den syrischen Lexikographen soll Philagrios (= „*deserti amans*") ein Bruder der Mutter Gregors gewesen sein: *Thesaurus Syr.* Col. 3104. — Erklärung des Symbols: Gorskij II, 1 (1857) S. 59. Anscheinend nicht identisch mit dem Symbol des Gregorios Thaumaturgos, zu dessen Überlieferung Poncelet, *La vie latine de S. Grégoire le Thaumaturge* zu vergleichen ist (*Recherches de science religieuse* I [1910] S. 132—160). Dies von Caspari behandelte Symbol steht unter dem Namen Gregors von Nazianz im armenischen „*Buch der Briefe*" (Girkh thłthoç, Tiflis 1901 S. 213 f.: in einem Brief des Katholikos Komitas über den Glauben aus dem Anfang des 7. Jahrh.) — Nonnus: Gorskij II, 1 S. 30 f. — Gedicht Ἀρχὴν ἁπάντων, Migne *PG.* XXXVII, 908: Sreznevskij, *Izv.* X S. 579 f.; *Denkm.* ² Sp. 79. — M. Speranskij, *Razumėnija edinostročnyja Grigorija Bogoslova i Razumy mudrago Menandra v russkom perevodė: Izvėstija Otdėlenija russkago jazyka* III, 2 (1898) S. 541—559. —

Budilovič hat durch seine Anmerkungen dem künftigen Herausgeber der Reden schon vorgearbeitet; doch müssen seine Angaben noch nachgeprüft werden[1].

Ins **Georgische** übersetzte die Werke Gregors samt der Vita Euthymios († 1028) im Iberer-Kloster auf dem Athos, wohl aus dem griechischen Original. Vgl. Brosset, *Histoire et littérature de la Géorgie*, St.-Pétersbourg 1838 S. 123—126, in dem Verzeichnis der Werke des Euthymios No. 11; A. A. Cagareli, *Svěděnija o pamjatnikach gruzinskoj pis'mennosti* I, 1—3, Petersburg 1880—94: 1 S. 55—59 No. 14. Die Vita ist nach 1 S. 85 No. 58 übersetzt im Jahre 980. Cagareli verzeichnet Hss. in Iviri, im Kreuz-Kloster bei Jerusalem, auf dem Sinai und in andern Bibliotheken: vgl. I, 1 Iviri No. 76 (11. Jahrh.); 2 S. 30 No. 105, S. 38 No. 131, S. 43 No. 144; 2 S. 85 No. 88; 3 S. 107 No. 24, S. 197 No. 74. Vgl. ferner Džavachov, *Materialy dlja istorii gruzinskoj patrističeskoj literatury: Christianskij Vostok* I (1912) S. 9f.

Abūl-Barakāt († 1363) nennt in seinem Katalog der christlichen Schriften in **arabischer** Sprache[2] eine Sammlung von 30 Schriften Gregors. Aus der von ihm benutzten Hs. entnimmt er die Bemerkung des Schreibers, er habe nicht die Ordnung seiner Vorlage bewahrt, sondern diejenigen Predigten vorangestellt, welche man oft brauche. Eine andere Reihenfolge bietet wieder die Hs. der Universitäts-Bibliothek

---

Von Gregor „dem Philosophen" (fälschlich im Titel dem Theologen zugeschrieben) sind zwei russische „Belehrungen"; vgl. A. Sobolevskij, *Izv. Otd. russk. jaz.* XII, 1 (1907) S. 250—262. — Ob die Hs. der Belgrader Akademie *No. 84* (18. Jahrh.) eine alte Übersetzung enthält, wäre wohl noch zu untersuchen.

[1] In Anm. 7 zu Fol. 5, α tut er dem Übersetzer z. B. unrecht, wenn er ihn eines Pleonasmus beschuldigt. Er las *Or. 39*, 6 (Migne XXXVI, 341 A 7): οὐ μᾶλλον τιμῶντες δι' ἑαυτῶν τὰ σεβάσματα ἢ δι' ἐκείνων ἀτιμαζόμενοι. So *Dresd. 96, Par. 527* (nach meiner eigenen Kollation). In *Or. 5* geht die Vorlage des Übersetzers mit den Hss., welche die Migne XXXV, 684 (17) notierte Lücke haben.

[2] Mit Übersetzung herausgegeben von Wilhelm Riedel: *Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse*, 1902 S. 635—706; S. 669 Anm. 8 weist Riedel die in Paris und Rom liegenden arabischen Gregor-Hss. nach: diese enthalten aber nur einzelne Stücke. Vgl. auch S. 674 Unterhaltung mit Makrina.

zu Cambridge *Add. 3292* (17. Jahrh.): *19, 38, 39, 40, 14, 43, 2, 11, 1, 45, 44, 41, 24, 42, 16, 28*[1]. Andere Hss., die uns wahrscheinlich über die ursprüngliche Anordnung der arabischen Übersetzung aufklären werden, liegen auf dem Sinai; Margaret Dunlop Gibson führt sie in ihrem kurzen Katalog (*Studia Sinaitica* III, 1894) unter *Nr. 273—279* und *568* auf. Riedel (S. 643[b] und 670[4]) vermutet, die Übersetzung sei aus dem Syrischen geflossen. Doch falls sie nicht direkt nach dem griechischen Original gemacht ist, käme noch das Koptische in Betracht[2]. Sicher aus dem **Koptischen** ins Arabische übersetzt sind die 12 Anatheme aus dem 1. Brief an Kledonios: Wright-Cook II, S. 938, vgl. Riedel S. 703.

Unter den Kirchenvätern, die nach Leipoldts Zusammenstellung ins Saïdische übersetzt sind, kommt Gregor nicht vor[3]. Trotz mehrfacher Bemühungen habe ich nur eine Rede gefunden: *Or. 14* in einem Codex memphiticus von 1025 führt Zoega an in seinem *Catalogus codicum copticorum mss. qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Romae 1810 S. 19. Fragmente in einer Katene: *Katalog der Hss. der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig* II (1906) S. 420[4].

Für das **Aethiopische** muß ich mich mit einem Verweis

[1] Ausführlich beschrieben von Wright-Cook, *A catalogue of the Syriac Mss. in the Univ. Library of Cambridge* II (1901) S. 960—965. Danach ist die Überschrift der 1. Rede bei Riedel zu verbessern: „Über *den Weihrauch* (اللبان); darin wird die Geburt erwähnt". Gemeint ist die Rede an *Julian*, der in der Cambridger Hs. اللبان geschrieben ist. Die Titel der Reden bei Wright sind ziemlich lang und geben meist auch den Anlaß an. Mai (*Scriptorum veterum nova collectio* IV S. 547: *No. 566* pag. 128 und S. 154: *No. 75* fol. 45) gibt als Titel einer am 2. Fastensonntag zu lesenden Rede an: homilia de tentatione Christi. Vgl. Zotenberg, Paris Fonds syriaque p. 193.

[2] Für die Datierung der Übersetzung sind vielleicht die Zitate aus Gregor bei Theodor Abū Qurra von Bedeutung, falls sie aus ihr entnommen sind (*Forschungen zur Christl. Literatur- und Dogmengeschichte* X, 3/4 1910 S. 292). — Ein Faksimile einer Seite (= *Or. 32,* 9) aus *Sinai, Cod. Arab. 276* (datiert 1225) bringen die *Studia Sinaitica* No. XII, pl. 16.

[3] *Texte und Untersuchungen* XXV, 1 (1903) S. 33, 209 f.

[4] Die Reden *De Abraham et de Isaac* und *De Annunciatione* (Assemani, *Bibl. Or.* I S. 618 Cod. X und XV) sind wohl von Gregor von Nyssa und Thaumaturgos. (Die Richtigkeit der ersten Hälfte dieser Vermutung wird durch die Ausgabe der Rede *De Abraham* von M. Chaîne: *Revue de l'Orient chrétien* 1912 S. 395—409 bestätigt. *Nachtrag bei der Korrektur.*)

auf Wright, *Catalogue of the Ethiopic Mss. in the British Museum* 1877 begnügen, in dem außer kleinern Stücken eine Homilie auf den Ostersonntag *(Or. 45?)* vorkommt.

Or. 27: Gegen die Eunomianer.

§ 1 Anf. ταῖς βεβήλοις καινοφωνίαις S[1], S[2] am Rand. Die griechische Ausgabe hat κενοφωνίαις ohne Variante. Die beiden Vokale wechseln häufig: vgl. z. B. Irenaeus ed. Harvey I S. 299[3]. Doch ist die Lesart von S[1] vielleicht vorzuziehen, da sie von Rufins Übersetzung gestützt wird.

§ 1 Schluß: καὶ ἴσως ἧττον ἂν ἦσαν σοφισταὶ καὶ κυβισταὶ λόγων ἄτοποι καὶ παράδοξοι, ἵν' εἴπω τι καὶ γελοίως περὶ γελοίου πράγματος. S[2] und die bessern Hss. von A (nach Mitteilung Akinians) lesen γελοίως ὡς. Die Periode erhält dadurch eine bessere Gliederung, der Ausfall ist leicht erklärlich.

Κυβισταί ist die gewöhnliche Lesart der griechischen Hss. und wird als ‚Taucher' erklärt: so schon Elias von Kreta (PG. XXXVI, 760) und Sl. In seiner Ausgabe der fünf theologischen Reden (Cambridge 1899) gibt Mason dieser Lesart vor κυβευταί den Vorzug, weil ‚Würfler' ein weniger lächerliches Bild sei. Die Übersetzung ‚Taucher' ist aber falsch; vgl. W. E. D. Downes, *On κυβιστητῆρες and the relation of Iliad Π 750 to Π 615: The Classical Review* 20 (1906) S. 147 f. Es sind ‚Tänzer'. Über die harmonischen Bewegungen der Rhetoren, die öfter zu förmlichen Tänzen (ἐξορχεῖσθαι) ausarteten, handelt Norden, *Die antike Kunstprosa* I (1898) S. 61—63, 374[2]. Vgl. auch das Scholion von *Par. 545* fol. 272[b]: σοφισταί· ἐφευρέται λόγων ἀπρεπῶν. κυβισταὶ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀστάτως κινούμενοι.

S[1] hat σοφισταὶ καὶ κοττισταὶ λόγων ἄτοποι καὶ παράδοξοι. Das Fremdwort, das der Übersetzer einfach übernommen hat, wird von Stephanus nur bei Malalas nachgewiesen: κόττος ‚alea' p. 451, 18 κοττίζειν p. 345, 17 κοττιστής p. 451, 20. Es ist wohl verwandt mit dem armenischen *koč* ‚Würfel'. Wahrscheinlich ist κοττισταί die ursprüngliche Lesart. Schrieb jemand zur Erläuterung κυβ. über die ersten Buchstaben des seltenen Wortes, so ergaben sich leicht die beiden Lesarten der griechischen Hss., von denen Elias κυβευταί für die bessere erklärt. Vielleicht schwebte Gregor die Stelle Rep. 6 p. 487 C vor, wo Plato von den πεττεύειν δεινοί spricht: καὶ οὐκ ἔχειν ὅ τι λέγωσιν ὑπὸ πεττείας αὖ ταύτης τινὸς ἑτέρας, οὐκ ἐν ψήφοις ἀλλ' ἐν λόγοις. Oder muß man an ψηφοκλέπται denken? So scheint es S[2] verstanden zu haben: ‚*Umwender . . . der Worte*'. Daß Gregor dies Bild nicht fremd st, lehrt ein Blick auf *Or. 21 in Athanas.* § 12 Anf., wo die sophistischen Theologen gleichzeitig mit Taschenspielern und Tänzern ver-

glichen werden: ... ἀλλὰ ταὐτὸν ἦν ψήφοις τε παίζειν, τὴν ὄψιν κλεπτούσαις τῷ τάχει τῆς μεταθέσεως (vgl. Elias PG. XXXVI, 759), ἢ κατορχεῖσθαι τῶν θεατῶν παντοίοις καὶ ἀνδρογύνοις λυγίσμασι ... Vgl. noch *Or.* 33, 3 (Col. 217 B 10 sqq.) κατωρχήσατο ... ἐξωρχησάμην. Ferner ψηφολόγοι in dem Scholion des Basileios PG. XXXVI, 1140 B.

§ 4 Ende: καὶ τὸ καλὸν οὐ καλόν, ὅταν μὴ καλῶς γίνηται (S[2] am Rand: Menandros der Philosoph), ὥσπερ ἄνθος ἐν χειμῶνι (λειμῶνι? Sl.) παντελῶς ἄωρον, καὶ γυναιξὶ κόσμος ἀνδρεῖος, ἢ γυναικεῖος ἀνδράσι, καὶ πένθει γεωμετρία, καὶ πότῳ δάκρυον ... Maximus meint in seinen Ambigua (PG. XCI, 1212 f.), zur Trauer passe die Geometrie nicht als fröhliche Wissenschaft (man frage unsere Primaner!), und nimmt zu Eccli. 22, 6 seine Zuflucht: Μουσικὰ ἐν πένθει ἄκαιρος διήγησις. Des Rätsels Lösung bietet S[1]: γελοῖα κἂν μικρά (μικρά ist dem δάκρυον parallel). Den Übergang zu der verderbten Lesart, die auch LA bieten, vermittelt S[2]: γέλωτος ἀμετρία. Zu κἂν vgl. Brinkmann, *Rhein. Mus.* N. F. LXVII (1912) S. 610.

§ 7 Anf. haben S[1 2] einen Zusatz, der mir dem Satze eine bessere Gliederung zu geben scheint: ὃ δεύτερόν ἐστι, τοῦτο ποιήσωμεν ...

§ 10 (24 C 6) hat S[1] irrtümlich τὸ πλῆρες τῶν πληρωμάτων (statt ληρημάτων).

Von den A eigentümlichen Lesarten möchte ich nur § 3 (16 A 3) anführen: οἷον γραμμαῖς πονηραῖς (statt γράμμασι πονηροῖς) ἀναμιγνύντων κάλλη γραμμάτων. Der Übersetzer hat übrigens seine Aufgabe lange nicht so geschickt gelöst wie die Syrer.

Zum Schluß noch einige Worte über die Stellung von S zur griechischen Überlieferung im allgemeinen. Das von Wright veröffentlichte syrische Scholion[1] über die Chronologie der Reden Gregors gibt uns den Schlüssel zu ihrer Anordnung in den syrischen Hss., die eine Variante dieser zeitlichen Reihenfolge ist. Ich kenne auch drei griechische Hss.,

[1] Der B. Z. XXI 605 f. notierte Aufsatz von Przychocki enthält eine Übersetzung des Scholions; er ist mir noch nicht zugänglich. Ich halte es überhaupt nicht für erfreulich, daß die Krakauer ihre Gregor-Studien so verzetteln. Wenn diese in größern Zwischenräumen besonders, etwa unter dem Titel „Vorarbeiten der Krakauer Kirchenväter-Kommission", erschienen, würden sie, glaube ich, in weitere Kreise dringen. Ein solches den Texten und Untersuchungen entsprechendes Organ müßte z. B. als Vorarbeit einer neuen Athanasius-Ausgabe die in slavischer Übersetzung erhaltene Disputation gegen Arius bringen (vgl. Archangel'skij, *Die Werke der Kirchenväter in der altrussischen Litteratur: Journal des Ministeriums für Volksaufklärung* 258, Juli 1888, S. 15 und Gorskij a. a. O. II, 3 1862 S. 647). Für die endgültige Ausgabe wäre dann noch die armenische Übersetzung zu vergleichen: *Werke des Athanasius* ed. Tajeçi, Venedig 1899 S. 134—181.

deren Anordnung durch das Scholion erklärt wird: *Mosqu. 140* (Vlad.), *Vindob. 74* (Nessel), *Patm. 36.* Bei den beiden letzten sind die 16 λόγοι ἀναγιγνωσκόμενοι ausgeschieden; vielleicht sind diese beiden Bände noch erhalten und warten des Entdeckers, der ihre Zugehörigkeit zu dem *Vindob.* und *Patm.* nachweist. Viel verbreiteter als diese I. sind in den griechischen Hss. zwei andere Reihenfolgen: II *(Mosqu. 139, Ottob. 3, Patm. 33, Laur. VII, 8, Par. 514, 515, Coisl. 51 ...)* und III *(Par. 510, 540, Monac. 421, 448, Ambros. 135, 822, 832, 1014 ...).* Wenn man vielleicht auch die Vertreter von I besonders genau wird untersuchen müssen, so ist die Hoffnung, daß sie von II und III nicht bezeugte Lesarten bieten werden, doch nur gering. Auch *Vindob. 74* hat wie *Vindob. 126* (Klasse III) und die andern Wiener Hss., die ich verglichen habe, γεωμετρίας. Ein Kennzeichen des Archetypus der Ausgabe, auf die die griechischen Hss. zurückgehen, scheint mir zu sein, daß er in der mir näher bekannten *Or. 27* die Zusätze Migne 12^{12}, 12^{15}, 21^{60} und 24 A 10—14 (Τί — ἐκκαρπούμενος) nicht hatte; diese sind aus der Ausgabe S* allmählich hineinkorrigiert worden. Die drei ersten fehlen auch in LASl. Für den vierten las Rufin etwas anderes, in Sl. fehlt er, A hat ihn. *Par. 527* verhält sich nicht nur zu diesen Zusätzen wie A, sondern hat mit A auch eine seltene Lesart gemeinsam: 16 A 8 γράμμα (statt πρᾶγμα: vgl. *PG.* XXXVI, 153^{7}). Ferner hat *Par. 527* § 4 lin. 12 τὸ μεμνῆσθαι θεοῦ (so auch *Vindob. 18, 124* und L).

L'Octoëchos Syrien.

Par

Dom J. Jeannin et Dom J. Puyade, O. S. B.
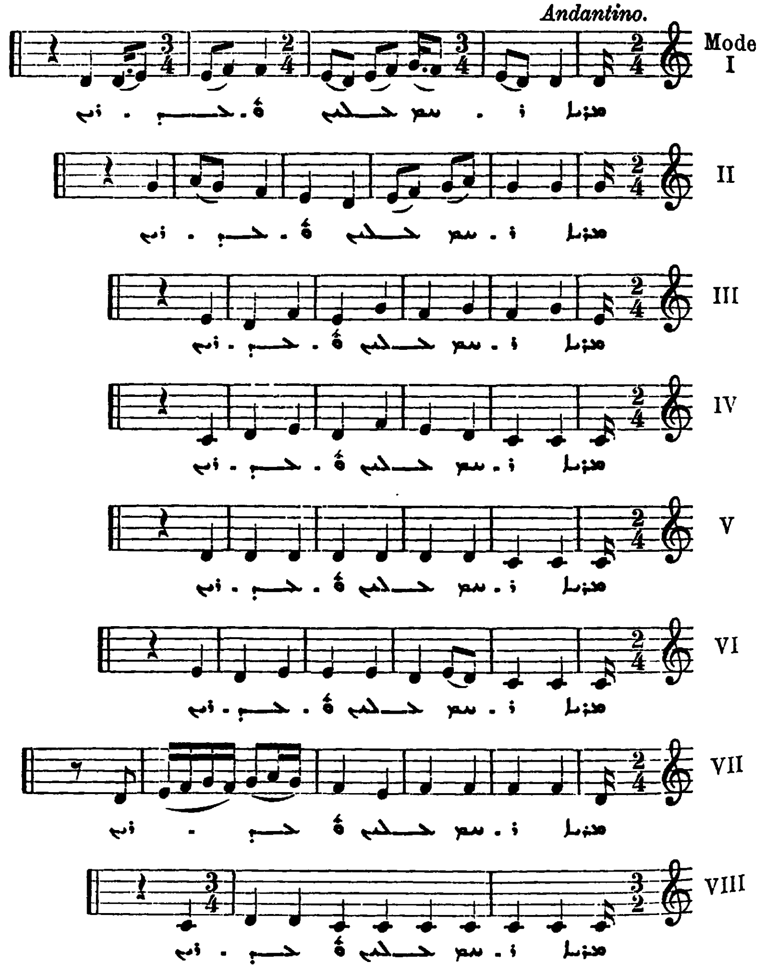
II. Etude musicale.

La pratique actuelle: Modalité syrienne. — Authenticité du système modal actuel. — L'Octoëchos syrien d'après Bar Hébræus. — Rapports de la musique syrienne avec les autres musiques orientales et la musique hellénique. — Conclusion.

La modalité d'une pièce musicale est déterminée principalement par la disposition des intervalles sur l'échelle. Mais, dans le cas où la disposition des intervalles est la même pour plusieurs modes, il y a d'autres moyens empiriques de distinguer la modalité d'une mélodie en particulier: retour de certaines cadences ou de certaines formules mélodiques, prépondérance de certains degrés, dominantes, enfin notes finales. Avant d'indiquer à quelle échelle appartiennent les huit modes syriens faisons remarquer que, à déterminer musicalement le caractère modal d'une pièce donnée, la dominante ne peut guère nous être utile, les dominantes des modes syriens étant très peu fixes. La sus-tonique, la tierce, la quarte, la quinte peuvent être cordes de récitation; il arrive même quelquefois que cette dernière est sur la tonique, notamment dans les récitatifs psalmodiques. Pour ce qui est des finales, elles sont un élément sérieux de détermination, non absolu cependant, car la plupart des modes syriens admettent parfois une autre finale que la tonique.

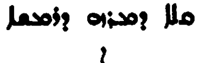
Il nous reste, comme moyen de définir à coup sûr le caractère modal d'une pièce, certaines cadences ou formules mélodiques spéciales dont l'une ou l'autre se rencontre, sinon toujours, au moins le plus souvent. En outre, il est à noter que l'identification de la plupart des mélodies est indiquée dans les livres liturgiques. Il va de soi que c'est par ces

moyens empiriques que les chanteurs syriens, dénués de toute théorie musicale comme de tout instrument de musique, arrivent à se retrouver dans le mode voulu. Ils sont aussi aidés en cela par la petite vocalise caractéristique de chaque mode, exécutée sur ces mots: ܗܕܝܢܐ ܢܣܡ ܒܒܝ ܘܒܪܢܝ, et formant le prélude des huit séries de ܩܘ̈ܩܠܐ qui ouvrent le ܒܝܬܓܙܐ syrien. Voici ces formules:



Voici maintenant des exemples des 8 modes syriens. Le texte est celui d'un des ܩ̈ܠܐ ܫܗܪܐ ou chants pour les Vigiles.[1]

[1] Cfr. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jacobiten*, p. 129 sq.



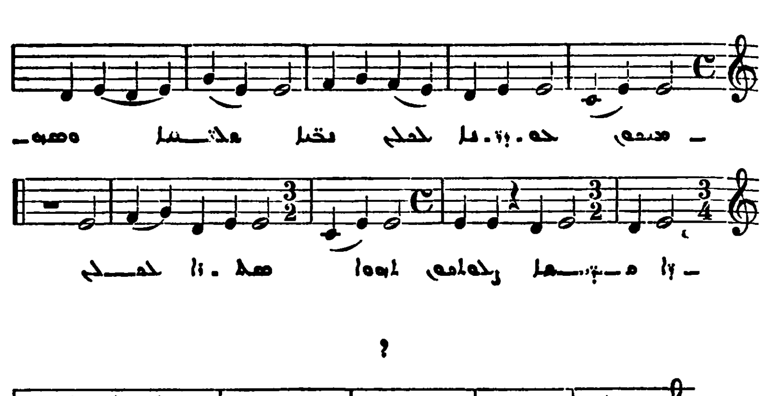
Allegro moderato.
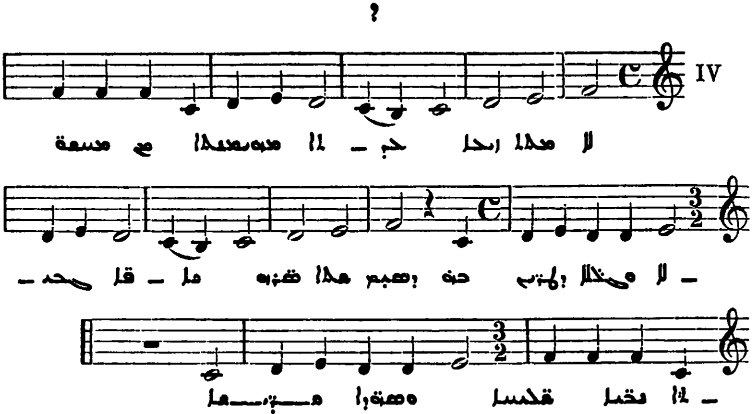
Mode I
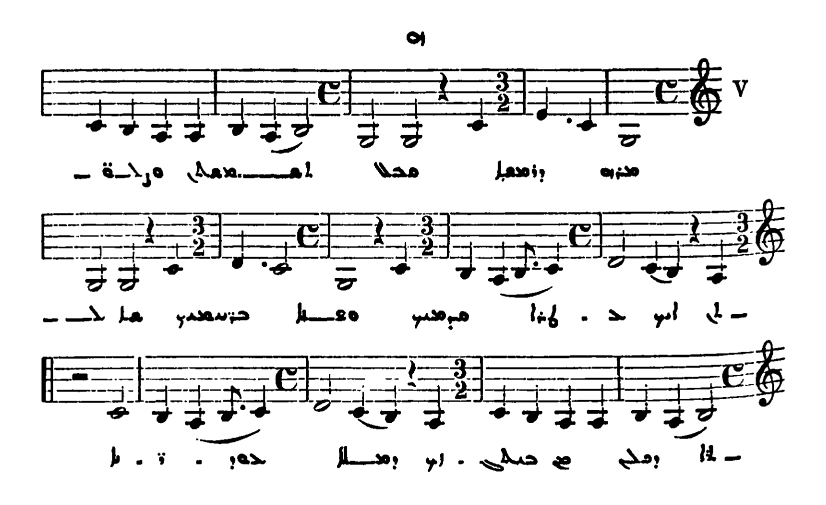
rit.
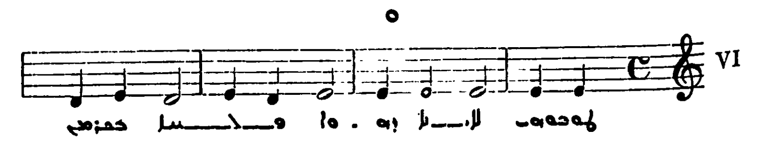
II
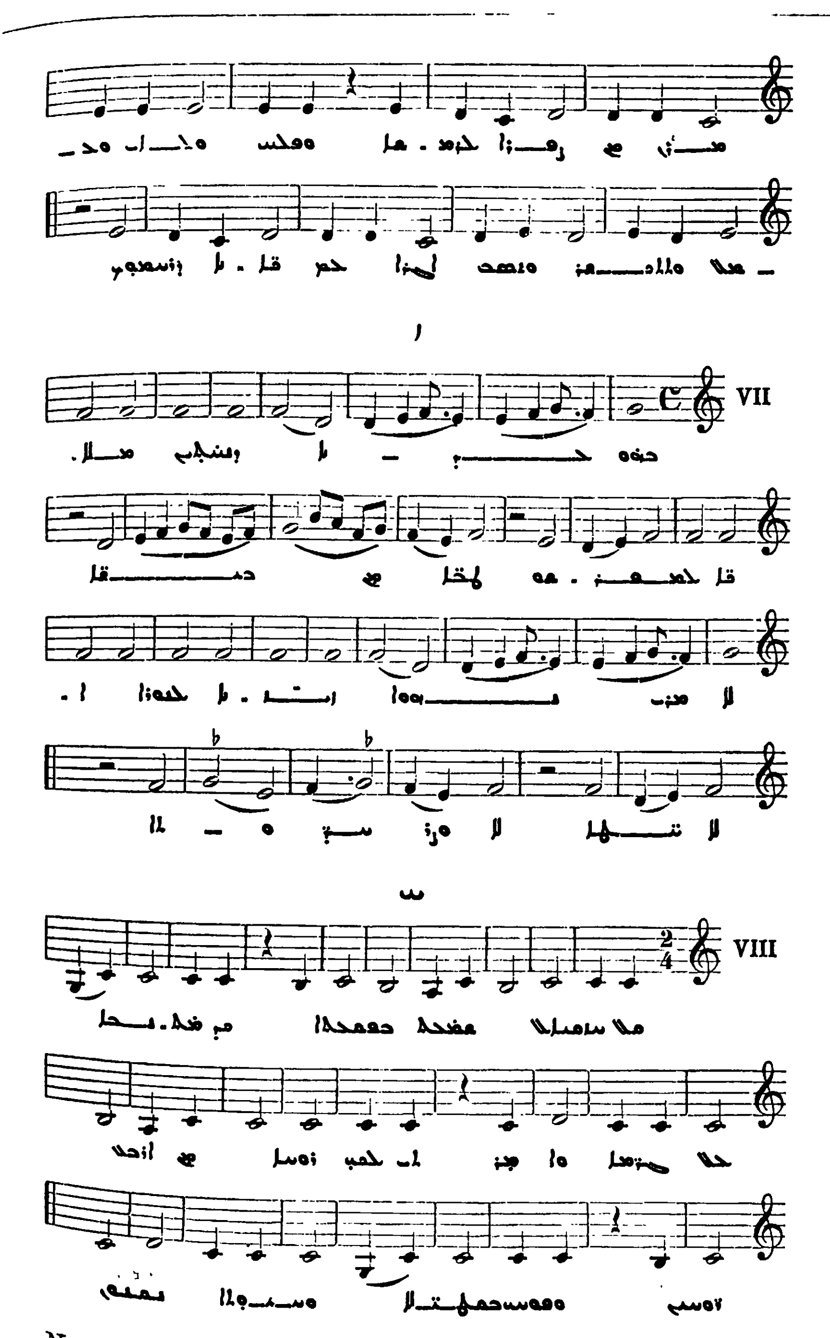
III




IV


V

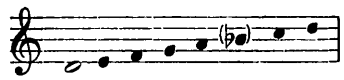

VI



Nous ne pouvons songer à donner ici des exemples caractéristiques de toutes les particularités que peuvent revêtir ces modes dans les différents cas. Qu'il nous soit permis seule-

ment de spécifier à quelle échelle appartient chacun des modes syriens.
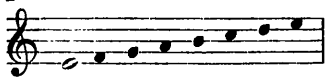
Le 1er mode est un mode de *ré*:



Le *si* est ordinairement naturel; par exception cependant il peut être bémol, ce qui produit une transposition en gamme de *la* où le *fa* naturel correspond au *si* bémol.

Le 2e mode est aussi un mode de *ré*.

Le 3e mode appartient au mode de *mi*:



On trouve néanmoins quelques pièces de ce mode, comme aussi du 6e, qui ont le *fa* ♯. Le 3e mode, tout comme le 6e, peut être considéré dans ce cas comme transposé en mode de *la*.
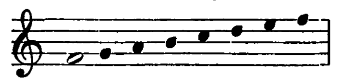
Le 4e mode est un mode d'*ut*:



Le 5e mode est également un mode d'*ut*. Cependant, une fois ou autre, il est changé en un mode de *fa* avec *si* naturel.[1] Dans ce cas il faut lui donner, comme pour le 3e et le 6e, le *fa* ♯.

Le 6e mode est un mode de *mi*. Tout comme le 3e, il passe quelquefois au mode de *la*.

Le 7e mode est un mode de *fa* avec *si* naturel:



Par exception on trouve le 4e degré abaissé d'un demi-ton; on tombe alors dans le mode d'*ut* avec *fa* naturel.

Le 8e mode est encore un mode d'*ut*.

Une fois décrit l'Octoëchos musical tel qu'il subsiste dans le rite syriaque, nous pouvons nous demander si réellement

[1] Peut-être dans l'organisation primitive du système modal syrien le 5e mode a-t-il pu être considéré comme un mode de *fa* avec *si* ♭, par exception avec *si* ♮. On aurait ainsi 2 modes d'*ut*, 2 de *ré*, 2 de *mi* et 2 de *fa*.

il représente ce qu'il était autrefois. Les documents proprement musicaux, il est vrai, font absolument défaut. Les manuscrits liturgiques syriens ne portent aucune trace de notation musicale.[1] L'indication du ton sur lequel les pièces liturgiques sont exécutées, telle est la seule donnée que nous puissions puiser dans la tradition. Nous savons que jadis comme aujourd'hui tel morceau s'éxécutait sur tel mode, ou que tel jour on chantait sur tel mode. Dans notre étude historique nous avons bien fait ressortir l'importance de l'*Octoëchos* de Sévère au point de vue de l'extension du système lui-même de l'Octoëchos aux genres araméens de Mésopotamie. Malheureusement, sur la nature intrinsèque de ce système, le livre de Sévère, pas plus que les autres, ne nous fournit aucun renseignement appréciable. Si au moins, par l'étude des mélodies revêtant aujourd'hui ces textes si anciens, on pouvait conjecturer avec quelque succès les lois primitives de ce recueil! Mais il est à regretter que, depuis bien des siècles, le recueil de Sévère n'ait plus l'importance et la popularité dont il faut jadis. Comme le fait remarquer bien souvent M. Baumstark dans son excellent ouvrage sur les Syriens Jacobites, c'est l'élément purement mésopotamien qui a seul subsisté dans les débris de l'Eglise syrienne au lieu que l'élément gréco-syrien dont le travail de Sévère formait la base primordiale a sombré sans retour. Des 366 pièces de l'édition de Jacques d'Edesse les Syriens unis n'en possèdent plus qu'une seule. Il y a bien encore quelques ܡܥܢܝ̈ܬܐ ou ܡܕܖ̈ܫܬܐ exécutés pour certaines cérémonies, mais aucun d'eux ne fait partie du recueil précité. Il n'y a donc rien à glaner au point de vue de la constitution musicale de chaque mode dans les mélodies qui ornent ces pièces. La seule remarque très générale qu'on puisse faire c'est que le dessin mélodique y a beaucoup de rapports avec le genre des Canons grecs. Par

[1] La notation dite syrienne ou de S. Ephrem n'a rien à voir avec le chant syrien. Il s'agit de livres liturgiques byzantins traduits en syriaque à l'usage des Melkites, et portant une notation musicale byzantine, d'ailleurs indéchiffrée jusqu'à ce jour. La bibliothèque de Charfé (Liban) et celle du Saint-Sépulcre en possèdent des exemplaires.

contre, l'élément mésopotamien qui a persisté à travers tant de siècles offrira à nos conjectures une base beaucoup plus solide. Mais avant de déterminer le degré de probabilité de ces conjectures, il nous faut présenter un texte intéressant de Bar Hébræus.

Nous trouvons dans cet auteur, à la science encyclopédique, un chapitre traitant de «la cause naturelle des chants».[1] A défaut d'un traité de musique ex professo, cet extrait, d'aspect curieux, renferme quelques détails à noter. Les inventeurs de l'art musical, suivant l'auteur, bâtirent les modes sur le type des quatre éléments: le *froid*, le *chaud*, l'*humide* et le *sec*. Sur le modèle des différentes combinaisons de ces quatre éléments ils ont obtenu douze modes génériques. C'est le nombre atteint par les musiciens persans. Mais, de ces douze modes, les ecclésiastiques grecs, syriens et autres, en ont proscrit quatre comme inconvenants et n'en ont gardé que huit. Là-dessus l'auteur cherche à déterminer l'éthos propre à chaque mode. «Et ils se sont convaincus par expérience que le 1er et le 5e développent le *chaud* et l'*humide*. Mais dans le 1er, l'*humide* se trouve plus tendre et plus langoureux, car il est très doux et mystérieux. C'est pourquoi le canon de la Nativité a été composé sur ce mode. C'est en effet une fête de joie féconde en bonheur et riche en jubilation, et cette joie a été annoncée en ce jour à tout le monde. — Et comme le *chaud* mordant est sensible dans le 5e mode, le canon de l'Ascension a été composé sur ce mode. Car, ce jour-là, lorsque Notre Seigneur se sépara de ses disciples et monta au ciel, ils furent enflammés du feu de l'amour et embrasés de désir pour lui, et, sans le poids de leurs corps, ils se fussent envolés avec lui.

«Le 2e et le 6e modes augmentent le *froid* et l'*humide*. Mais le *froid* modérément humble se trouve dans le 2e. C'est pourquoi le canon de l'Epiphanie a été composé sur ce ton. Car, ce jour-là, bien que le Maître eût condescendu à se laisser baptiser par le serviteur, cependant l'élévation de sa

---

[1] *Ethicon*, édit. Bedjan, p. 69 à 72.

grandeur fut témoignée par l'esprit de Dieu qui vint sur lui et par la voix qui se fit entendre: «Voici mon Fils bien aimé». — Et comme un *humide* plus porté à la douleur, plus triste et plus affligeant se trouve dans le 6ᵉ mode en grande proportion, le canon du Jeudi saint a été composé sur ce mode, de même celui du Vendredi saint et du Samedi saint. Ce sont en effet les jours de la Passion.

«Le 3ᵉ et le 7ᵉ modes développent le *chaud* et le *sec*. Mais le *chaud* dur et courroucé est prédominant dans le 3ᵉ. C'est pourquoi le canon de la Présentation de Jésus au temple a été composé sur ce mode. Car, ce jour-là, le vieillard Siméon conversa avec la Vierge en termes durs, tels que ceux-ci: «un glaive percera ton cœur». — Et comme le *chaud* enflammé qui agit avec véhémence est puissant dans le 7ᵉ, le canon de la Pentecôte a été composé sur ce mode. Car, ce jour-là, le saint Esprit se montra aux disciples sous la forme de langues de feu et se reposa sur eux.

«Le 4ᵉ et le 8ᵉ modes accentuent le *froid* et le *sec*. Mais le *froid* qui est parent de la crainte domine dans le 4ᵉ. C'est pourquoi le canon de l'Annonciation a été composé sur ce mode. Car, ce jour-là, la Vierge, qui ne connaissait pas l'union charnelle, fut effrayée en entendant parler de conception et d'enfantement, et, redoutant d'être trompée comme sa mère Eve, dit au messager: «J'ai peur que tu ne me trompes, comme fit le serpent qui terrassa ma mère au paradis terrestre». De même le canon de l'Hosanna. Car, ce jour-là, le roi qui trône sur les Chérubins monta dans son humilité sur un pauvre ânon. — Et comme le *sec* pénétrant et dur règne dans le 8ᵉ, les canons des martyrs, qui ont méprisé les supplices et montré un courage héroïque, ont été composés sur ce mode».

Cette théorie de la musique basée sur les qualités n'est pas propre à l'auteur. Bar Hébræus n'est que l'écho des opinions scientifiques, ou censées telles, de son temps. Nous trouvons cette théorie chez les musiciens arabes,[1] comme Šams

[1] Collangectes, S. J., *Etude sur la musique arabe, Journal Asiatique*, Juillet—Août, 1906, p. 152 sq.

ed-din, et on la rencontrera développée dans Villoteau[1] d'après un anonyme arabe. Mais notre auteur ne s'aventure pas dans les ingénieuses combinaisons des théoriciens de l'islam. Il se contente de remarquer que la musique profane, représentée par la musique persane alors toute prépondérante en Orient, compte 12 modalités génériques, au lieu que la musique ecclésiastique se borne à 8 modes. Il serait intéressant de pouvoir déterminer ce qui dans la nomenclature persane correspondait plus ou moins à l'Octoëchos ecclésiastique. Mais il est impossible de rien déterminer de précis. Peut-être notre auteur, se trouvant en présence d'une musique ecclésiastique et d'une musique profane, veut-il affirmer seulement que la première répudie certains genres incompatibles avec son cachet religieux; c'est là un point vrai de tous les temps.

En tout état de cause, le caractère scientifique de ses explications est fortement ébranlé, non seulement par le recours qu'il fait aux quatre qualités, mais aussi par son essai précisément de rattacher la musique syrienne et byzantine à la musique persane. En ce moment là, cette dernière pouvait bien exercer une influence prépondérante dans tout l'Orient; il n'en est pas moins vrai que, si Grecs et Syriens ont un Octoëchos, ce n'est pas à la musique persane qu'ils le doivent, mais bien à une imitation musicale hellénique (1er système tonal d'Aristoxène). Du reste, c'est à la musique grecque que les théoriciens arabo-persans eux-mêmes se reportent toujours. Encore une fois, Bar Hébræus n'a pas l'air d'avoir étudié les modes syriens d'une manière vraiment scientifique, et lorsque par suite, il réunit ensemble au point de vue de l'*éthos* le 1er et le 5e, le 2e et le 6e, le 3e et le 7e, le 4e et le 8e, on peut légitimement se demander s'il y avait à cela une raison foncière basée sur la composition modale elle-même. Actuellement, nous l'avons vu plus haut, ce n'est pas ainsi que les modes syriens se correspondent, et l'on ne saurait découvrir entre eux de véritables rapports d'authentes et de plagaux, la disposition des tétracordes étant partout plus ou moins la même

[1] *Description de l'Egypte,* t. XIV, p. 25 sq.

(tonique située entre les deux tétracordes principaux). Qui sait s'il n'y aurait pas dans la division modale de Bar Hébræus, pour ce qui regarde les modes syriens, imitation aprioristique de ce qui était enseigné déjà par les théoriciens byzantins, eux-mêmes à la remorque des Anciens. Il est remarquable que, au moyen âge, soit en Orient soit en Occident, les musicologues n'ont fait le plus souvent que se répéter les uns les autres, et surtout que de se référer à temps et à contre-temps aux théoriciens antiques, sans tenir grand compte des faits nouveaux, si ce n'est pour les faire entrer dans des cadres démodés. Aussi serait-il souverainement imprudent, comme l'ont fait malheureusement certains auteurs modernes, de conclure à une corruption des faits musicaux primitifs, dès qu'on constate une divergence entre les faits actuels et la théorie médiévale. Peut-on, par exemple, supposer un bouleversement presque total, nous ne dirons pas chez les Syriens qui n'ont jamais eu de notation, mais chez les Byzantins et les Arméniens qui en ont une? Qu'une mélodie, un groupe de mélodies puissent être modifiées avec le temps au point de prendre une apparence modale toute diverse, rien de plus plausible. Mais que toutes les mélodies, ou au moins la plupart, d'une modalité puissent passer à une autre modalité, que, par suite, les modes appariés entre eux n'aient plus de raison de l'être, c'est hors de toute vraisemblance, à moins que l'on ne suppose un bouleversement systématique inadmissible sans preuve sérieuse. Or, nous allons constater entre la pratique actuelle de plusieurs Rits et les traditions écrites, des divergences telles, qu'elles laissent plutôt supposer une très grande élasticité dans la nomenclature théorique, et cela sans doute par la raison bien simple que les divers chants orientaux, s'ils ont pu avoir en partie une origine grecque, en ont eu une autre incontestablement plus considérable: la musique autochtone orientale, juive ou populaire.[1] Pour le chant syrien, nous savons que saint Ephrem imita les chants populaires de Bardesane

[1] «Les hymnographes adoptèrent la musique de leur temps et non celle des temps passés.» Bouvy, *Poètes et Mélodes*, p. 267. Aussi est-ce le terme nouveau d'ἦχος qui fut employé pour représenter chaque mode.

et d'Harmonius, et au point de vue poétique, et plus probablement aussi, nous espérons le montrer ailleurs, au point de vue musical. Il est clair que la musique juive et la musique populaire, même à les supposer influencées en quelque chose par la musique hellénique, devaient avoir conservé leur caractère bien à part. Nous en avons d'ailleurs une preuve dans certaines mélodies gnostico-magiques déchiffrées dans nos temps, et qui ont une couleur tout autre que les chants grecs étudiés par les savants.[1] Par suite, à vouloir adopter pour la musique liturgique des classifications tirées de la musique grecque, on se trouvait obligé à avoir une théorie et une pratique pouvant être distinctes entre elles.

Les Arméniens ont un Octoëchos suivant un ordre similaire à celui généralement adopté aujourd'hui[2] pour le chant grégorien, où le plagal fait suite à son authente dans la série des modes. Mais au lieu de plagaux ils parlent de parallèles. Parmi les copies manuscrites de *charaknots* qui se trouvent à la Bibliothèque nationale de Paris, il en est une datée de 1380[3] dans laquelle la table des tons est ainsi disposée:

1. *Arradschin tsain*, le premier ton.
   1 (*Arradschin Koghmn*, le premier côté, premier ton parallèle).
2. *Jeikrord tsain*, le deuxième ton.
   2 (*Avag Koghmn*, le deuxième côté, principal parallèle).
3. *Jerrord tsain*, le troisième ton.
   3 (*Warr*, dur, troisième parallèle).
4. *Tschorrord tsain*, le quatrième ton.
   4 (*Wjerdsch*, la fin, dernier parallèle).

Or, Fétis[4] dit en parlant des tons arméniens: «Aucun ordre n'est gardé dans la classification de ces tons; on ne comprend pas, par exemple, quelle relation il peut y avoir entre le troisième ton et son plagal ou parallèle. D'autre part on

[1] Poirée, *Chant des sept voyelles*, Solesmes, 1901, p. 34. Après avoir noté les «mouvements de cadence d'aspect tout à fait moderne» et nullement hellénique de ces antiques mélodies, l'auteur ajoute fort judicieusement: «ne seraient-elles pas venues de l'Orient mystérieux?»

[2] Au moyen-âge les Latins suivaient l'ordre byzantin: Protus, Deuterus, Tritus, Tetrardus, = authentes; puis les quatre plagaux.

[3] No. 21, in-fol., des mss. arméniens.

[4] *Histoire générale de la musique*, t. IV, p. 74.

n'aperçoit pas de différence entre le deuxième ton et son parallèle ou plagal. Le parallèle du premier ton est plus élevé d'une quarte que le ton principal; le troisième plagal est à la tierce supérieure de son authentique et le quatrième est à la quarte inférieure du ton principal.»

Quant aux modes byzantins, voici la plus ancienne nomenclature qu'on en connaisse:[1] Dorien, Lydien, Phrygien, Mixolydien, = authentes: Hypodorien, Hypolydien, Hypophrygien, Hypomixolydien, = plagaux. Sans doute D. Gaïsser[2] a défendu la thèse que «la gamme normale byzantine est une gamme en *ré* qui a ses demi-tons entre *ré* et *mi* ♭ et entre *la* et *si* ♭. Sur les quatre premiers degrés de cette gamme *ré*, *mi* ♭, *fa*, *sol* sont érigés les quatre modes dits authentiques qui ont pour finales respectives ces même quatre notes; sur la quinte grave des mêmes modes, à savoir *sol* (grave), *la*, *si* ♭, *do*, sont érigés les quatre modes dits plagaux». Il y aurait là correspondance des modes byzantins avec les modes antiques: 1er = Dorien, 2e = Lydien, 3e = Phrygien, 4e = Mixolydien. Mais cette thèse, d'après nous, est échafaudée, très savamment d'ailleurs, sur une série d'invraisemblances, en particulier sur l'influence prépondérante qu'aurait eue, vis à vis de la musique orientale et même hellénique, la gamme acoustique des trompettes employées par les Lydiens dans le culte de Cybèle. Nous nous réservons d'examiner ailleurs dans le détail cette théorie. Contentons-nous, pour ce qui fait l'objet de nos remarques, de faire observer que Rebours, Bourgault-Ducoudray, Christ et Paranikas insistent sur le manque très fréquent d'accord entre la pratique actuelle et la théorie antique. Et il est à noter que le désaccord se manifeste en particulier sur la gamme normale byzantine de D. Gaïsser, celle allant de *ré* en *ré* dont les demi-tons se trouvent entre le 1er et le 2e, le 5e et le 6e degrés, alors que, suivant les autres auteurs, ils se trouvent actuellement entre le 2e et le 3e, le 6e et le 7e degrés ou le 5e et le 6e. N'est-il pas curieux

[1] Ms. *Hagiopolites, n° 261 de la Bibl. Nat. de Paris*, daté de 1289.

[2] *Les Heirmoï de Pâques dans l'office grec*, Préface, p. VII—VIII; le système musical de l'Eglise grecque.

de constater que le 1er mode grégorien, le 1er mode copte, le 1er mode syrien et le 1er mode byzantin sont aujourd'hui en fait chantés sur une gamme mineure avec premier demi-ton entre le 2e et le 3e degrés? Autre coïncidence qui ne manque pas d'intérêt: l'ordre des modes arabes d'Al-Farâbi (IXe s.), tel que le P. Collangettes le reconstitue, comporte en premier lieu le *motlaq fi majra al wosta* = *ré, mi, fa, sol, la, si* ♮, *ut, ré.* Et sur quoi donc se base spécialement D. Gaïsser pour admettre le *mi* ♭ du 1er byzantin? Sur ce que souvent, actuellement, c'est un *mi surbaissé* d'environ un quart de ton que l'on entend. Mais ce fait du —*mi* n'est pas propre au chant byzantin; nous l'avons constaté assez fréquemment en chant syrien et en chant chaldéen; c'est-là une infiltration de la musique turco-arabe dans le domaine liturgique chrétien ou juif. L'échelle-type turco-arabe actuelle n'a pas le *mi* ♮, mais bien le —*mi* (*sikha*) = $\frac{18}{11}$. Faire de ce *mi* surbaissé un *mi* ♭, c'est forcer la note ou mieux la fausser, dans le seul but de découvrir le Dorien antique là où il n'a jamais été.

Pour en venir à l'ensemble du système modal byzantin, tel qu'il est aujourd'hui pratiqué dans la majorité des pièces, voici le tableau qu'en dresse le P. Dechevrens:[1]

1er	mode	auth.	ré, *mi, fa, sol, la, si, ut, re.*
2e	„	„	*ut, ré,* mi, *fa, sol, la, si, ut.*
3e	„	„	*ut, ré, mi,* fa, *sol, la, si, ut.*
4e	„	„	*ut, ré, mi, fa,* sol, *la, si, ut.*
1er	„	plagal	ré, *mi, fa, sol, la, si, ut, ré.*
2e	„	„	*ut, ré,* mi, *fa, sol, la, si, ut.*
3e	„	„	*si* ♮, *ut, ré, mi,* fa, *sol, la, si* ♭
4e	„	„	ut, *ré, mi, fa, sol, la, si, ut.*

Et le savant musicologue d'ajouter «que ni la forme authentique ni la forme plagale ne peuvent être conservées dans les modes». «Le 3e et le 4e authentiques, ayant leur tétracorde supérieur au grave, procèdent plagalement, tandis que presque tous les modes plagaux, ayant leurs tétracordes supérieur et inférieur superposés, procèdent authentiquement. Les musiciens byzantins ne se sont point gênés pour modifier à leur gré la

[1] *Etudes de science musicale,* IIe étude, p. 378.

constitution essentielle de chaque mode, soit en déplaçant la tonique et la finale du mode, soit en faisant reposer la mélodie sur d'autres degrés que les principaux de l'échelle modale. De là tant d'irrégularités et de désordre dans leur système». On le voit, notre auteur soutient l'idée du bouleversement général. Pour nous, au contraire, nous ne pouvons croire qu'à des modifications partielles. Nous ne pouvons admettre que toute une catégorie de chants se transforment au point de perdre tous à la fois le caractère de plagal ou d'authente.

L'impossibilité est augmentée s'il s'agit des chants *heirmologiques*, si fréquemment employés, et de style syllabique. Nous croyons que bien des choses qui nous paraissent bizarres aujourd'hui, à la lumière d'une classification rigoureuse, peuvent fort bien représenter des éléments primitifs. L'on ne voit pas à priori pourquoi le chant byzantin pour lequel la pratique liturgique s'est maintenue, semblet-il, dans des conditions meilleures que pour le chant grégorien, et cela avec l'usage d'une notation plus ancienne que la notation neumatique occidentale, se serait infiniment plus corrompu que le dit chant grégorien.

Ce dernier, du reste, a, lui aussi, connu de tout temps certaines discordances manifestes entre la théorie et la pratique. Et d'abord, la nomenclature modale admise au moyen âge, celle de Hucbald (c. 840 †930), débute par le *dorien* avec tonique *ré*, au lieu de *mi* du dorien antique. Confusion sur toute la ligne, sauf pour *l'hypodorien* (*la*), et divergences en outre avec la classification byzantine.

Que dire aussi de Boèce[1] (suivi en cela par Briennios[2]), qui attribue à Ptolémée le système des huit harmonies[3]? Or, comme remarque Gevaert, Ptolémée n'a jamais enseigné le système qu'on lui attribue. En réalité c'est Aristoxène qui le premier a songé à un système de huit tons. Et il est à noter que Ptolémée a écrit longuement contre la huitième harmonie d'Aristoxène, bien loin de l'adopter. On le voit,

[1] *De Musica.* IV, 17.
[2] *Harmon.* p. 389.
[3] *Harmon.*, lib. II, cc. 8, 9 sq.

les plus grands docteurs de la musicologie au moyen âge sont sujets à caution.

Nous pourrions entrer dans le détail des modes grégoriens et montrer de nombreux faits, trop fréquents pour ne pas être anciens, qui s'éloignent de la théorie grecque, en particulier tout un groupe de pièces des plus antiques, l'introït *Requiem æternam* par exemple, se rapportant officiellement à l'harmonie lydienne, et où cependant les allures harmoniques sont très différentes de celles du Lydien, de l'Hypolydien ou du Syntono-Lydien classiques. Peut-être faut-il voir là une influence *immédiate* de la musique orientale, juive ou chrétienne. Mais il nous faut revenir à l'objet direct de notre Etude et énumérer les nombreux points de contact qu'on peut constater entre notre chant syrien et le chant hellénique; car, s'il n'y a pas, dans le premier, imitation servile du second, l'influence du second sur le premier est cependant assez vraisemblable.

Et d'abord l'*homophonie*, c'est-à-dire la possibilité pour plusieurs notes d'être toniques de modes intrinsèquement distincts entre eux: homophonie complète chez les Grecs, partielle chez les Syriens, comme aussi d'ailleurs chez les Byzantins et les Arabes. Ensuite l'*Octoëchos* lui-même d'origine première aristoxénienne, nous l'avons vu. En troisième lieu, dans la musique hellénique, la *fondamentale* pouvait varier pour une même harmonie. Le mode de *mi* par exemple oscillait entre deux fondamentales: *la* et *mi*[1]. Notre mode de *mi* syrien connaît aussi ces oscillations. Il n'a jamais la quinte modale *mi—si*, par la raison que son ambitus ne dépasse pas le *la*; mais, en revanche, outre la quinte modale *la—mi* il en connaît une autre: *ut—sol* qui la rend un véritable ton majeur.

En fait, les trois grandes harmonies antiques, dorienne lydienne et phrygienne, pouvaient se terminer sur la tonique la tierce ou la quinte. La terminaison sur la tonique donnai au mode un caractère actif, celle sur la médiante un caractèr

[1] Cf Emmanuel, *Histoire de la langue musicale*, I, p. 80.

élégiaque, celle sur la quinte un caractère de passivité et d'indétermination, de parfait équilibre de l'âme.[1]

En chant syrien, les trois formes de finales se rencontrent. Notre 3e et notre 6e mode, par exemple, ont souvent l'allure d'un mode d'*ut* terminé sur la tierce à la manière du mixolydien et du syntono-lydien, (à la manière aussi de deux mélodies magiques[2]: parmi les cadences finales de ces dernières, l'une, en *fa*, *sol*, *la*, est la cadence finale caractéristique (*ut*, *ré*, *mi*) de notre sixième mode, une autre en *ut*, *si* ♭, *la*, est de beaucoup la plus fréquemment employée (*sol*, *fa*, *mi*), comme finale dans notre 3e mode).

Autre similitude. On connaît les *nomes* du chant grec, auxquels il était défendu de rien changer. N'y aurait-il pas une imitation de ces *nomes* dans les formules d'introduction syriennes que nous avons données plus haut, formules caractéristiques du mode?

Au point de vue rythmique, on peut signaler comme traits communs: semblables arrangements symétriques de la période musicale, prédominance des membres binaires sur les membres ternaires, et, au point de vue des rythmes élémentaires, mélange dans une même pièce des mouvements, non seulement binaires et ternaires, mais aussi quinaires, enfin mélange aussi des rythmes *frappé-levé* et *levé-frappé*.

Nous l'avons déjà dit, si l'influence grecque, si l'application en particulier de l'Octoëchos aux divers systèmes musicaux d'Orient n'ont pu se vérifier, dès l'abord, d'une manière plus complète, c'est sans doute, que l'on se trouvait, avant la codification, en présence d'airs, soit hébreux soit populaires, qui ne pouvaient se prêter à une classification de toutes pièces. Ajoutons qu'il est assez probable que, même après la codification opérée, des mélodies de musique étrangère se sont partout introduites dans la liturgie, soit en Orient soit en Occident. On sait que certaines pièces byzantines sont aussi

[1] Gevaert, *Histoire et théorie de la musique antique*, I, p. 202.

[2] La première trouvée sur une amulette très ancienne. Cf. Hammer, *Fundgruben des Orients*, in-fol., Wien, 1811—18, t. III, p. 86. La seconde reconstituée par M. Poirée, *Chant des sept voyelles*, Solesmes, 1901, p. 34.

entrées dans le chant grégorien. Quant à notre chant syrien, nous y avons relevé quelques rares mélodies (3 ou 4) à allures occidentales plus récentes. En outre, il y a eu des infiltrations arabes. Sur les 900 pièces environ que comprend notre collection, 137 ont plus ou moins des intervalles comportant des quarts de ton. Peut-être y a-t-il là parfois trace de *chroai* ou de l'*enharmonique* des Hellènes.[1] Nous n'hésitons pas à y voir, à peu près toujours, des infiltrations de musique arabe: *leur caractère évident de survenance* ne laisse aucun doute à ce sujet; car, pour des cas identiques, on aura habituellement une note franchement diatonique, elle ne sera altérée que par exception. Cependant 14 des 137 mélodies susdites ont un aspect si complètement arabe, même quant à la finale que nous sommes portés à y voir, plutôt que des airs syriens corrompus, de véritables airs turco-arabes entrés de toutes pièces dans la liturgie. Qui sait si bien des mélodies byzantines bâties sur l'échelle chromatique ne sont pas dans le même cas?

Mais à propos de ces infiltrations turco-arabes, notons, à l'opposé, la thèse, absolument inadmissible selon nous, de Kiltzanidès[2] d'après laquelle les huit modes byzantins peuvent être assimilés tous aux échelles arabo-persanes. Pour cet auteur la musique grecque et la musique arabo-persane ont des rapports, non de filiation, mais de parenté collatérale basée sur une origine, une évolution et une tradition communes Pour nous, au contraire, l'étude comparée des deux systèmes musicaux amène seulement à reconnaître dans le premier des

[1] Il n'est cependant pas très vraisemblable que des chants d'origine populaire pour un bon nombre, et, en tout cas, presque tous destinés à être exécutés en chœur par le peuple (ce qui se continue de nos jours), aient jamais connu ces artifices que la musique hellénique réservait elle-même à l'exécution des seuls artistes et n'admettait jamais pour les chœurs. On voit par là combien est aussi peu probable l'opinion de Bourgault-Ducoudray et de certains autres qui voient dans la plupart des intervalles non diatoniques du chant byzantin des restes de *chroai* ou *d'enharmonique* helléniques. Quoique les mélodies byzantines ne soient pas exécutées, au moins aujourd'hui, par le peuple, elles l'ont toujours été au moins pour une bonne part par des chœurs de chantres, et, par suite, n'ont jamais dû connaître dans leur ensemble ni *chroai* ni *enharmonique.*

[2] Μεθοδικὴ διδασκαλία θεωρητικὴ καὶ πρακτική. Constantinople, 1881

infiltrations du second, infiltrations cependant plus considérables que pour notre chant syrien. Même si les rapports étaient plus nombreux, il ne faudrait pas se hâter de conclure à une parenté collatérale. Le chant maronite actuel, par exemple, a une apparence et une organisation entièrement arabes, et cependant on y retrouve encore les traces évidentes des éléments syriens primitifs. Il est vrai que, et à la musique byzantine et à la musique turco-arabe, la musique hellénique a fourni un élément d'organisation. Mais il ne faut pas oublier que la musique arabe, diatonique primitivement et fort peu scientifiquement ordonnée, a emprunté énormément à la musique persane, plus encore pratiquement qu'à la musique hellénique. Et c'est surtout le principe qui consiste à admettre des intervalles non dérivés de la résonance harmonique et basés uniquement sur des divisions brutales de la corde, c'est surtout ce principe qui semble être de source persane. L'on sait, par exemple, que le *sikha* ou *mi* surbaissé, devenu plus tard une note caractéristique de la musique arabe, est une invention de Mançour ibn Jofar, lequel vivait au VIIIe siècle. Par suite nous sommes portés à considérer les intervalles non diatoniques qui se trouvent dans le chant byzantin, non comme des éléments venus parallèlement à ce dernier et à la musique arabe par suite d'une origine commune, mais, comme la plupart du temps, une imitation dans la musique byzantine des principes et des pratiques arabes.

Ce que nous venons de dire du chant byzantin s'applique à fortiori à notre chant syrien. Impossible de voir dans celui-ci autre chose qu'un système modal antérieur à une influence de la musique arabe. Il est vrai que, d'après ce que nous avons dit plus haut, nous ne pouvons contrôler sur des données écrites vraiment scientifiques l'état de conservation du chant syrien. Mais en retrouvant des similitudes mélodiques, des allures harmoniques absolument semblables entre les mélodies accompagnant les pièces les plus variées indiquées par les manuscrits comme appartenant toutes à un même mode, n'est-on pas en droit de voir là une persistance d'un plan primitif? Car enfin, si l'organisation modale première avait disparu dans

ses éléments essentiels, d'où proviendrait cette similitude manifeste entre mélodies de même mode? Dire, par ailleurs, que l'organisation modale tout entière pourrait bien être de date récente, c'est se heurter à une difficulté intrinsèque absolue: la diatonicité très ordinaire du chant syrien. La Syrie, en effet, ayant adopté la langue de ses vainqueurs assez vite après la conquête, il va de soi que la musique arabe, actuellement employée seule pour l'usage profane, a été aussi de bonne heure adoptée. Si donc le système modal syrien était récent, il serait organisé sur des bases arabes, c'est à dire sur des bases non diatoniques. La diatonicité syrienne est donc une preuve d'antiquité, et pour les mélodies elles-mêmes et pour leur organisation en Octoëchos.

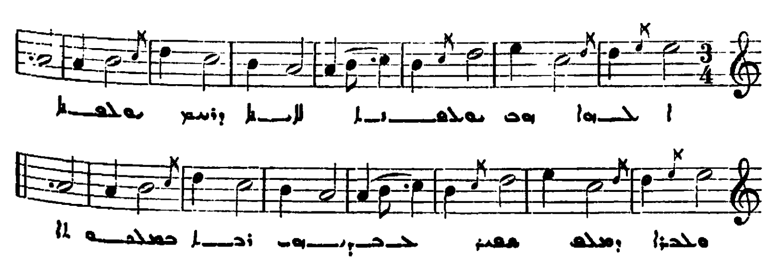
Nous avons regretté plus haut l'absence de toute notation nous permettant de constater l'état de conservation de notre chant syrien. Cependant, pour être complets, il nous faut dire un mot d'un minuscule essai de notation tenté, il y a près d'un siècle, essai qui eût été intéressant, s'il avait pu être réalisé sur une plus vaste échelle. Nous voulons parler du travail de Villoteau. Ce dernier avoue, lui même, que les circonstances étaient aussi désavantageuses que possible. «En vain nous avons cherché à Alexandrie, à Rosette et au Caire des Syriens musiciens de profession, on enfin quelqu'un qui eût quelques notions positives des principes et des règles de la mélodie syrienne; le seul qui nous ait paru avoir une certaine connaissance du chant syriaque était un prêtre jacobite de cette nation, et c'est de lui que nous tenons ce que nous allons rapporter ...»[1] Certes, s'il fallait juger de la science liturgique de ce prêtre, ou de son élève improvisé, par les renseignements qui suivent ...! Qu'on en juge plutôt: «Ils ont deux espèces de chant ainsi que deux espèces de rite, l'un institué par saint Ephrem, l'autre par un disciple d'Eutychès, Jacob. Ils appellent le chant du rit de saint Ephrem ܡܘܣܝܩܝܬܐ ܐܦܪܝܡܝܬܐ et celui du rit de Jacob ܡܘܣܝܩܝܬܐ ܝܥܩܘܒܝܬܐ. Chacune de ces espèces de chant se compose de 8 tons ou modes différents». On n'a pas de peine à saisir les étranges con-

[1] *Op. cit.*, p. 310.
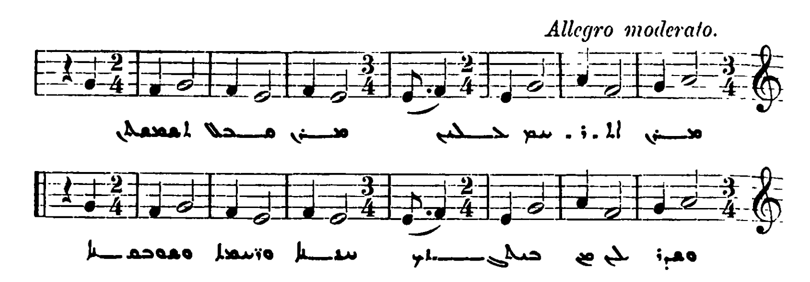
fusions dont l'auteur a été ici victime. Il s'agit tout simplement de la première catégorie de chants du ܒܝܬ ܓܙܐ syrien, les ܒܥܘ̈ܬܐ, divisés, comme l'on sait, en trois mètres, ceux de Jacques de Saroug, de saint Ephrem et de Balaï. L'enquête du célèbre musicologue s'est donc bornée aux seuls ܒܥܘ̈ܬܐ, et encore à l'exclusion du mètre de Balaï, c'est à dire 16 mélodies sur près de 900 que possèdent encore les Syriens. C'est bien peu, pour tirer des conclusions nettes sur la modalité syrienne qui, comme nous l'avons vu, a un caractère trop nuancé pour être saisi par si peu d'exemples.

Le travail de Villoteau eût aussi été très intéressant à un autre point de vue très appréciable, au point de vue de la critique historique des mélodies syriennes. On aurait pu avoir une certaine idée positive du degré de conservation dont peuvent jouir nos mélodies transmises par la seule tradition orale. Malheureusement cette catégorie des ܒܥܘ̈ܬܐ est le terrain par excellence des ܡܫܚܠܦܬܐ ou variations qui s'ajoutent au ton *princeps*. Ce dernier se chante pour les deux premières strophes d'ouverture et les variations pour les strophes qui suivent. Or, tout en se ramenant aux mêmes finales, ces variations présentent une assez grande diversité mélodique et peuvent différer complètement d'un centre liturgique à un autre. Nous avons entendu chez les Jacobites quelques spécimens de ces variations toutes différentes de celles des Syriens unis. De sorte que la comparaison des mélodies actuelles avec les 16 de Villoteau est à peu près impossible. Cependant on nous permettra de faire ressortir la concordance assez remarquable entre les deux versions du 2ᵈ mode de saint Ephrem.

Version de Villoteau



Notre Version



Au point de vue rythmique, Villoteau dans toutes ses transcriptions orientales ne s'écarte jamais du principe de la mesure toujours unique, ce qui est manifestement contraire aux faits que nous avons constatés.

A propos de la possibilité de la conservation de mélodies par la seule tradition orale, qu'on nous permette de citer ce fait vérifié en Bourgogne. «Quelques chants bourguignons populaires recueillis et imprimés à Dijon, en 1700, (Noëls de la Monnoye) étaient demeurés intacts dans la mémoire des paysans de la Côte-d'or, qui en observaient encore toutes les formes mélodiques et rythmiques vers 1900, même lorsque le texte verbal s'était entièrement transformé.»[1] Or, ces chants n'avaient pas, comme nos syriens, une garantie particulière de conservation dans leur usage très fréquent et aussi dans leur caractère à la fois liturgique et vraiment national, qui porte à un attachement plus respectueux et plus attentif. Car la persistance des nationalités orientales, il faut bien le reconnaître, est attachée principalement au fait du maintien de leurs traditions liturgiques. Il y a donc des chances pour que, *au moins substantiellement*, et surtout pour les mélodies les plus faciles, les moins chargées de notes (et ce sont de beaucoup les plus nombreuses), nous nous trouvions devant des faits véritablement anciens. A plus forte raison pouvons-nous conclure de même au sujet de l'organisation de l'Octoëchos, dont les grandes lignes ont pu plus difficilement se modifier.

[1] Emmanuel, *op. cit.*, t. I, p. 269 en note.

Archäologische Miszellen aus Ägypten. II.

Von

Monsignore Dr. Carl Maria Kaufmann.

Faijûmitische Frosch-, Kröten- und Embryonenlampen. Ganz außer Frage steht die altägyptische Deutung des Frosches als Symbol der ἀναβίωσις. Wenn auch das literarische Material, auf das Ad. Jacoby und W. Spiegelberg hingewiesen haben,[1] nicht in allen Fällen Stich hält, so läßt doch das monumentale keinen Zweifel übrig: die froschköpfige Göttin der Geburt, Heket, oder der sie vertretende Frosch auf Sargbildern, der seit dem neuen Reich gelegentlich hinter den Namen des Verstorbenen gesetzte „das Leben wiederholende" Frosch sprechen ebenso klar wie der Frosch in der Hand des schöpferischen, wieder auflebenden Nil. Und der Frosch auf der Lotosblume verkörpert in der Spätzeit fast so häufig die Idee der Wiederauferstehung, wie beispielsweise das beliebte Motiv der aus dem Urmeer (Lotosblume) emportauchenden Sonnenscheibe, vor welcher als Symbol der Erneuerung der Jugendgott Harpokrates sitzt.[2]

In die römische Epoche fällt bereits die Kategorie der Frosch- bezw. Krötenlampen, welche den antiken Gedanken weiterträgt. Sie scheinen sich von El Faijûm aus, wo sie in der Umgebung der Krokodilstadt Arsinoe am zahlreichsten vorkommen, ausgebreitet zu haben. Um die Wendezeit des 3. zum 4. Jahrhundert lagen bereits die drei Haupttypen dieser Lampen vor, die in Mittel- und Oberägypten nebeneinander existieren: 1. das rundplastisch sitzende oder aufrecht hockende Tier, dessen Vorgänger wohl jene kleinen, auch dem Mumienschmuck eigenen, „Fayence"-Amulette waren,

[1] Ad. Jacoby und W. Spiegelberg, *Der Frosch als Symbol der Auferstehung bei den Ägyptern.* *Sphinx* VII 215—228. VIII 78 f.

[2] Vgl. Kaufmann, *Ägyptische Terrakotten.* Fig. 18 nr. 1.

2. die weniger naturalistische Ovallampe mit aufliegendem Frosch, dessen Figur jüngere Exemplare teils stilisieren, teils auflösen und 3. jener breitovale Lampentyp mit gekürzter, zuweilen im Flachbogen abschließender Tülle, der auf einen in ganz Ägypten verbreiteten späthellenistischen Rundlampentyp mit längerer Tülle zurückgeht; auch hier sowohl stilisierte als aufgelöste Formen des Frosches. Die Mehrzahl aller jüngeren Froschlampen, selbst die der koptisch-arabischen Epoche, wovon Fig. 1 ein Beispiel bietet, geht auf diese Grundtypen zurück. Das Gesamtmaterial systematisch zu analysieren und insbesondere das Verhältnis der ausgesprochen christlichen Froschlampen zu den übrigen zu charakterisieren, wäre eine in mehrfacher Hinsicht dankenswerte Aufgabe, für welche u. a. die Frankfurter und Berliner Sammlungen reiches, z. T. unpubliziertes Material bieten. Auszugehen wäre von den durch Fabrikmarken (Töpferstempel) gekennzeichneten Produkten bestimmter Brennöfen, wozu im Faijûm vor allem die mit einem Zweig gegenständiger Blätter bezw. zwei gekreuzten Zweigen oder gewissen Buchstaben, namentlich Alpha und Beta gezeichneten Waren zählen. Eine eigene, bisher unbeachtete Klasse umfaßt ferner diejenigen Froschlampen, die weiteren, nicht lediglich ornamentalen Schmuck tragen und in einzelnen Fällen, z. B. wo an Stelle des Froschkopfes der Phallos erscheint,[1] wichtige Beiträge zur Symbolik dieser Kleindenkmäler liefern. Dann kommen die mit christlichen Inschriften und Symbolen versehenen Froschlampen. Erstere sind verhältnismäßig selten, und außer der stereotypen Formel ЄΓѠ ЄΙΜΙ ΑΝΑϹΤΑϹΙϹ sind bisher nur bekannt geworden die Aufschriften ΤѠΧΗΜΑ (= τὸ ὄχημα) + ϹΤΑΥΡΟϹ sowie



Fig. 1. Froschlampe aus Philadelphia (Faijûm).

[1] Lampe nr. 217 der Frankfurter Sammlung.

ΑΓΑΘΗ ΤΥΧΗ· Die ältesten auf diese Art oder durch Beifügung des Kreuzes als christlich gekennzeichneten Exemplare gehören dem 5. Jahrhundert an. Das Kreuz erscheint gewöhnlich als offene crux immissa vor dem Kopfe des Frosches oder in mehrfacher Wiederholung um den Vorderteil des Tieres herumgelegt. Als jüngste christliche Froschlampe darf das Fig. 1 wiedergegebene 16,5 cm große Beispiel mit stilisiertem, aufgelöstem Tierkörper gelten, das dem 7. Jahrhundert angehört und aus Philadelphia (Faijûm) stammt.

Die Anwendung des Froschsymbols beschränkt sich, wie bereits angedeutet wurde, im altchristlichen Ägypten nicht lediglich auf einen bestimmten Distrikt, etwa den faijûmitischen, der wohl sein Ausgangspunkt war. Das ergibt sich nicht nur aus den übrigen Lampenfunden, die sich über Mittel- und Oberägypten erstrecken, sondern auch aus manchen analogen Denkmälern, wie aus der von Gayet publizierten Froschstele von Erment,[1] der kleinen Froschbasis aus Achmîm[2] und Verwandtem. Wollte man also Le Blant recht geben, der, gestützt auf teils ganz unzuverlässige Quellen (Philastrius), teils auf die singuläre Erwähnung von Batrachiten (*Codex Justin.* I. V 5), in diesen Antiquitäten Erinnerungen an eine christliche Sekte sah,[3] dann stünden wir einer in fast ganz Ägypten verbreiteten Häresie gegenüber, über die zweifellos zuverlässige Quellen berichtet haben würden. Wahrscheinlich handelt es sich bei dem Frosche um die zunächst ganz unbewußte Übernahme eines paganägyptischen, längst mehr volkstümlichen als religiösen Symboles seitens des christlichen Teils der Bevölkerung. Nachzuprüfen wird sein, ob bei der Auslegung dieses Symboles zunächst nicht der ἀνάστασις-Gedanke noch in den Hintergrund trat und nicht vielmehr die allgemeine Fruchtbarkeitssymbolik prävalierte. Es ergäbe sich dann eine gewisse gemeinsame Grundlage für eine weitere, bisher nicht genügend gewürdigte Klasse von

[1] Crum, *Coptic monuments*, Le Caire 1902 nr. 8585.
[2] Strzygowski, *Koptische Kunst*, Vienne 1904 nr. 8769.
[3] Le Blant, *Note sur quelques lampes égyptiennes en forme de grênouilles*; *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.* 1879, 27 ff.

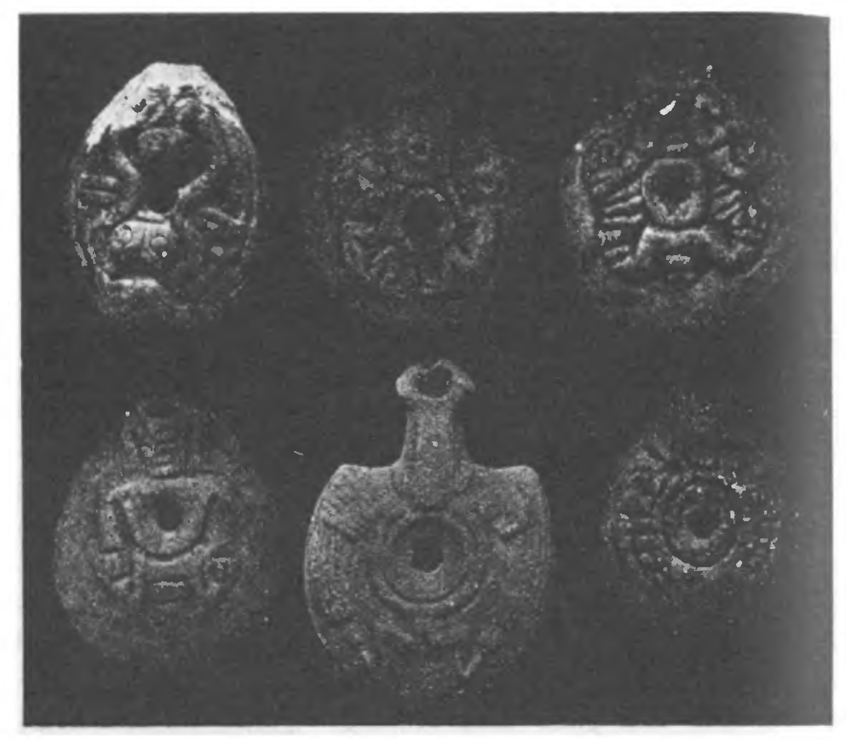


Fig. 2. Faijûmitische Embryonenlampen und Lampen mit stilisiertem bezw. aufgelöstem Frosch

Lampen der Übergangszeit, nämlich der Embryonenlampen, von denen die obere Reihe unsrer Abb. 2 charakteristische Proben zeigt; dies um so mehr als, wie mir scheint, beide Kategorien nach Ausweis der Fabrikmarken (Frankfurter Sammlung) zu ein und derselben Zeit in der gleichen Töpferei hergestellt wurden. Die evidente Symbolik der Embryonenlampen läßt vermuten, daß auch die älteren Froschlampen mehr die ἀναβίωσις im rein menschlichen als im transzendentalen Sinne betonten.

Die Amphora ein altchristliches Symbol? Der Fig. 3 abgebildete 15,5 $\times$ 9,5 cm große Bronzegriff einer Schöpfpatera zeigt in einem von einem Täubchen bekrönten dreieckigen Weingehege eine doppelschenklige Spitzamphora auf dem üblichen alphaförmigen Gefäßträger. Die Trauben des stilisierten, flachen Geheges haben dreieckige Form, eingestanzte Ringel deuten die Beeren an, und nur die Amphora selbst

wird in kräftigerem Relief herausgehoben und betont. Der Händler, von dem ich das Stück erwarb, erhielt es von einem oberägyptischen Eingeborenen; leider ließ sich die genauere Provenienz nicht feststellen.



Fig. 3. Von Weintrauben umgebene Amphora. (Pateragriff.)

Unser Pateragriff regt die Frage nach der Bedeutung der Amphora an, ob nicht in bestimmten Fällen der Darstellung der Spitzamphora ein symbolischer Gedanke unterlegt ist! Denn ihr Bild wird auch sonst gelegentlich auf christlichen Funden angetroffen, z. B. als Stempel von Amphoraverschlüssen, sowohl allein als flankiert von zwei Löwen, letzteres ein Motiv, das auch ein Friesstein des Berliner Kaiser Friedrich-Museums vorführt. Von einschläglichem Interesse sind natürlich auch pagane Analogien[1] der Spätzeit, so u. a. zwei Terrakottaprägestempel des 3. bis 4. Jahrhunderts, die ich in der Nähe von Medinet el Faijûm fand und in meinem Werke *Ägyptische Terrakotten* Fig. 136 nr. 12 bezw. als Schlußvignette abgebildet habe.[2] Im Felde des einen, kreisrunden mit Handhabe versehenen Exemplares sieht man die 4 cm hohe doppelhenklige Spitzamphora, umgeben von einem aus Vertiefungen bestehen-

[1] Die paganägyptische, als Scheingabe dem Grabinventar oder seinem Schmuck beigefügte Amphora kommt in diesem Zusammenhang nicht in Betracht, denn dort vertritt die gemalte oder im Relief zusammen mit Broten u dgl. vorgeführte Amphora das Original selbst, ihr Inhalt rangiert unter den für den Verstorbenen bestimmten Genußmitteln. Lehrreich für diese Art der Symbolik sowie für die Entwicklung der symbolischen Gruppe zweier antithetischen Amphoren, aus denen Wasser fließt, sind die ägyptischen Opfertafeln, insbesondere die meroitischen Funde aus den Gräbern von Karanôg. Vgl. Vol. VI der Eckley B. Coxe Iunior Expedition to Nubia, Philadelphia 1911, Taf. 1—28.

[2] Die zweite Abbildung wirkt allerdings infolge der starken Verkleinerung unscharf; auch hat der Stempel gerade an der links stehenden Amphora am Rande einen Defekt (Absplitterung).

den Randornamente. Der zweite Rundstempel, von 10,5 cm Durchmesser, zeigt in einer Kreislinie einen großen nach links schreitenden Hahn und darüber den mit Schleifen versehenen Siegeskranz, während zu den Seiten eine schmale doppelhenklige Spitzamphora bezw. eine bauchige Kanne erscheint, eine Gruppe, die möglicherweise symbolisch auszulegen ist. Unsre Bronze ist jedenfalls zusammenzuhalten mit jenen, auch der koptischen Ornamentik geläufigen Darstellungen der bauchigen Henkelamphora, aus welcher Weinranken herauswachsen. Vielleicht liegt auch hier das uralte syro-ägyptische, später dem Westen übermittelte Motiv vor, dessen eucharistische Auslegung in vielen Fällen feststeht, womit dann die Schöpfpatera, der unser Griff angehörte, als liturgisches Gerät gekennzeichnet wäre. Im übrigen verweisen, soweit ich das Material übersehe, nur noch gewisse Darstellungen der Menasampullen[1] auf eine symbolische Auslegung der Spitzamphora in altchristlicher Zeit.

[1] Kaufmann, *Ikonographie der Menasampullen* S. 167 f.





Neues Testament ʽΑγίου Τάφου Bl. 234 v°.



Neues Testament ʽΑγίου Τάφου 37 Bl. 240 v°.

Zum stehenden Autorenbild der byzantinischen Buchmalerei.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Der bildliche Buchschmuck des christlichen Ostens weist zwei verschiedene Grundformen des Autorenbildes auf. Einer Darstellungsweise, welche den Autor sitzend bei seiner Schreibearbeit selbst oder von ihr ausruhend gibt, tritt eine solche gegenüber, die ihn stehend vorführt und nur durch das von ihm gehaltene Rollen- oder Kodexbuch charakterisiert. Das direkt von der hellenistischen Kunst ererbte sitzende Autorenbild herrscht in der im engeren Sinne byzantinischen durchaus vor. Der stehende Typ begegnet in Hss. mit griechischem Texte nur selten, nimmt dagegen in der syrischen und der von syrischen Vorbildern abhängigen armenischen Buchmalerei eine derartige Stellung ein, daß man in ihm ein in Mesopotamien bodenständiges Motiv von spezifisch orientalischem Charakter scheint erkennen zu müssen. Zu den früher[1] von mir in dieser Richtung geltend gemachten Denkmälern — Rabbûlâkodex; Etschmiadzin-Evangeliar; dem syrischen Homiliar *Sachau 220* zu Berlin; dem armenischen Evangelienbuch der Königin Mlke; dem jakobitischen Missale *Bodl. Dawk. 58* zu Oxford und einem 1263/64 vollendeten armenischen Tetraevangelium des Königs Lewon II. in Jerusalem — haben sich in neuerer Zeit zwei weitere Nummern gesellt: das noch dem 7. oder 8. Jahrhundert angehörende syrische AT. *Syr. 341* der Bibliothèque Nationale zu Paris, mit dessen Miniaturenschmuck Omont[2] bekannt gemacht hat,

[1] Alte Serie dieser Zeitschrift VI S. 428ff. in dem Aufsatz *Ein byzantinischer Buchschmuck des Praxapostolos und seine syro-palästinensische Vorlage.*

[2] *Peintures de l'ancien testament dans un manuscrit syriaque du VIIe ou du VIIIe siècle* in *Fondation Eugène Piot. Monuments et mémoires publiés par l'Académie des inscriptions et belles lettres.* XVII (1909). S. 84—98 (Taf. V—IX).

und die von Strzygowski[1] in die Forschung eingeführte, im Distrikt Taron entstandene Replik des Etschmiadzin-Evangeliars im Besitze des armenischen Patriarchats zu Jerusalem.

Die dortige griechische Patriarchatsbibliothek enthält zwei von den verhältnismäßig wenigen Beispielen einer Verwendung des Bildtyps durch die byzantinische Buchmalerei, die beide ihn näherhin bei einem bildlichen Schmuck des Praxapostolos verwerten. Die ältere der beiden Hss., das NT. Ἁγίου Τάφου 47 des 11. Jahrhunderts, habe ich in der alten Serie dieser Zeitschrift VI S. 412—436 eingehend behandelt und den in ihr gebotenen unmittelbar byzantinischen Dekor von Autorenbildern zu den Apostelbriefen auf eine syro-palästinensische Vorlage zurückgeführt. Auch den entsprechenden Bilderschmuck der dort S. 413f. nur beiläufig erwähnten jüngeren Hs., des NT.s Ἁγίου Τάφου 37 des 12. Jahrhunderts genauer bekannt zu machen, veranlassen mich nunmehr die jüngst von L. Bréhier BZ. XXII S. 127—135 gemachten beherzigenswerten Ausführungen *A propos de la question „Orient ou Byzance?“*

Die durch Papadopulos-Kerameus Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. I S. 122f. beschriebene Pergamenths. von 355 Blättern im Format von 0,245 × 0,195 zeigt einen höchst einfachen und teilweise unvollendet gebliebenen ornamentalen Schmuck. In Minium sind Bl. 1r° vor dem Briefe an Karpianos, Bl. 2v° vor dem Λεξικὸν τοῦ κατὰ Μαθαῖον ἁγίου εὐαγγελίου Bl. 123r° vor der Jo-Hypothesis und Bl. 157v° vor dem Συναξάριον τοῦ εὐαγγελίου je eine Zierleiste, Bl. 48r° vor der Mk-Hypothesis und Bl. 187r° vor der Ἔκθεσις κεφαλαίων τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων je ein einfaches Flechtband, Bl. 4r° vor der Mat-Hypothesis ein etwas reicheres Zierband, Bl. 5r°, 49r°, 78r° und 124r° über dem Textanfang jedes Evangeliums ein rechteckiges Ornamentfeld mit Eckzieraten bezw. zu Anfang des Textes selbst eine Arabeskeninitiale gegeben. Bl. 189r° wiederholt sich zu Anfang der Apg. in bescheideneren Abmessungen

[1] *Ein zweites Etschmiadsin-Evangeliar in Huschardzan. Festschrift aus Anlaß des 100jährigen Bestandes der Mechitharisten-Kongregation in Wien* usw Wien 1911. S. 345—352 (mit 2 Tafeln).

der zu Anfang der Evangelien gegebene Schmuck. Bl. 77r° ist vor dem Lk-Λεξικόν ein Linien- und Punkteornament schwarz und rot, Bl. 74r° vor der Lk-Hypothesis ein Bandornament nur schwarz ausgeführt. Bl. 247r° ist vor den an der Spitze der katholischen stehenden Jo-Briefen für einen mit demjenigen der Evangelienanfänge gleichartigen Schmuck, Bl. 235r° vor dem Jak-Brief für ein Zierband, Bl. 258r° vor dem Röm-Brief für eine schmale Zierleiste oder ein Flechtband der Raum freigelassen.

In schroffem Gegensatze zu einer solchen fast dürftigen Einfachheit stehen die drei neben den Anfängen von Jak I Petr und Jud den Text unterbrechenden ganzseitigen Autorendarstellungen, die durch Pracht und Schönheit der Ausführung zu dem Vorzüglichsten gehören, was die griechische Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem an Werken der Buchmalerei besitzt. In vornehmer Ruhe und Geschlossenheit heben sich die Gestalten der heiligen Schriftsteller ohne jede Hintergrundsstaffage von Goldgrund ab. Ein farbiges Ornament ziert den die Bildfläche abschließenden schwarzen Rahmen. Die Nimben sind als lilafarbene Kreise, die Beischriften in leuchtendem Rot gegeben. Die übrigen Details sind der folgenden Beschreibung zu entnehmen.

Bl. 234v°. Jakobus der Herrenbruder. Vgl. Taf. II 1.

0,164 × 0,122. — Im Rahmen violettes Wellenornament. — Der Heilige steht auf dunkelgrünem Boden. Sandalen, blaue Tunika und hellviolettes Pallium machen seine Kleidung aus. Haar und spitzer Bart von ursprünglich brauner Farbe beginnen zu ergrauen. Das von ihm gehaltene Buch hat roten Schnitt und edelsteinbesetzten Goldeinband. — Beischrift zu beiden Seiten des Hauptes ʻOĀΓ IÁKΩBOC O ΑΔΕΛΦÒC TŌ K̄Y.

Bl. 204v°. Der Apostel Petrus. Vgl. Taf. II 2.

0,169 × 0,119. — Im Rahmen violette Kette ovaler Gebilde mit ziegelroten Punkten. — Der Apostel steht auf blauschwarzem Boden. Seine Kleidung besteht aus Sandalen, dunkelbrauner Tunika und hellerbraunem Pallium. Das volle Haar und der kurze runde Bart sind fast bis zu völligem Weiß ergraut. Während die Rechte den Redegestus macht, hält die Linke eine weiße Rolle. — Rechts vom Haupte die Beischrift ΠΕΤΡΟϚ.

Bl. 255v°. Der Apostel Judas.

0,178 × 0,118. — Im Rahmen violettes Mäanderornament. — Die Frontalfigur des Apostels steht auf schwarzblauem Boden. Sandalen, eine Tunika, deren Farbe zwischen Rosa und Lila liegt, und ein hellgrünes Pallium bilden seine Kleidung. Das Haar und der spärliche Bart sind rötlich-braun. Er hält ein geschlossenes Buch mit rotem Schnitt und edelsteinbesetztem Goldeinband. Beischrift zu beiden Seiten des Hauptes: Ὁ ἍΓΙΟϹ ἸΟΥΔΑϚ.

Wie ich schon a. a. O. bei erstmaliger Erwähnung dieses Bilderschmuckes hervorhob, berührt sich derselbe zunächst gegenständlich am engsten mit demjenigen des *Vat. gr. 1208* des 10. oder 11. Jahrhunderts, dessen von Beissel[1] beider nicht sämtlich in Abbildung bekannt gemachten drei Miniaturenblätter als Schmuck gleichfalls des Praxapostolos paarweise Lukas und Jakobus, Petrus und Johannes, Paulus und Judas Thaddäus als stehende Frontalfiguren vorführen. Formell stehen der Jerusalemer Hss. noch näher die stehenden Evangelistenbilder einer kleinen Gruppe von Tetraevangelien der gleichen Epoche. Zu den drei früher von mir nach Beissel *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters* S. 48 Anm. 3 namhaft gemachten Gliedern derselben — dem, wenn auch erst von späterer Hand etwa des 15. Jahrhunderts, auf 964 datierten *Paris. gr. 70*, dessen Evangelistenbilder durch Louandre[2] und Labarte[3] farbig publiziert sind; dem nach Gardthausen im Jahre 995 entstandenen *Sinaït. 204*, dessen Miniaturen neuerdings durch S. Königl. Hoheit Herzog Johann Georg zu Sachsen[4] abgebildet wurden, und dem *Vat. gr. 756* — ist noch das Wiener Exemplar *Theol. gr. 240* hinzuzufügen, aus dem Strzygowski[5] anläßlich des ar-

[1] *Vaticanische Miniaturen.* Freiburg i. B. 1893. Taf. XII.

[2] *Les arts somptuaires. Tome I.* Paris 1858, auf Nr. 35—38 der unnumerierten Tafeln.

[3] *Histoire des arts industriels au moyen âge et à l'époque de la renaissance. Album. Tome II.* Paris 1864. Taf. LXXXIV.

[4] *Das Katharinenkloster am Sinai.* Leipzig 1912 Taf. X Abb. 27—32. — Drei der sechs Darstellungen auch schon von Millet publiziert bei Michel *Histoire de l'art depuis les temps chrétiens I* S. 210, 283f. Sämtliche in Aufnahmen von Kondakov in der Sammlung der *Clichés photographiques* der *Collection chrétienne et byzantine des Hautes Etudes* unter B 132—137.

[5] A. a. O. S. 351 Abb. 5.

menischen Evangelienbuches aus Taron das Markus-Blatt abgebildet hat. Durchweg sind hier die Evangelisten einzeln auf je einer Seite gegeben wie die Briefautoren der Jerusalemer Hs., und auch der für die letztere charakteristische Übergang von der frontalen zur Profilarstellung ist wenigstens teilweise zu beobachten[1].

Wie steht es nun um das Verhältnis zum syrischen Orient bei dieser ganzen Serie griechischer Hss. mit ganzseitigen Autorenbildern im stehenden Typus? — Die offenbar auch auf dem byzantinischen Boden ursprüngliche frontale Fassung bedeutet das Festhalten eines für das stehende Autorenbild der syrisch-armenischen Kunst geradezu kanonischen Prinzips. Die paarweise Darstellung des *Vat. gr. 1208* hat in Rabbûlâkodex, Etschmiadzin-Evangeliar und der aus dem Distrikte Taron stammenden Replik des letzteren Seitenstücke, die sie als echt orientalisch erscheinen lassen. Wenn im *Sinait. 204* gleichfalls ganzseitige Miniaturen mit der Darstellung Christi bezw. der Muttergottes an der Spitze einer auch die Evangelistenbilder umfassenden Reihe die Hs. eröffnender Vorsatzbilder erscheinen, so liegt auch dies ganz in der Richtung des durch Rabbûlâkodex und Etschmiadzin-Evangeliar kenntlich werdenden frühchristlich-mesopotamischen Evangelienbuchschmucks. Auf den Zusammenhang des Ornamentalen in *Paris. gr. 70* und *Vindob. Theol. gr. 240* mit dem nichtgriechischen Orient hat Strzygowski[2] hingewiesen. Angesichts von allem dem kann es gewiß keinem Zweifel unterliegen, daß wir in den stehenden Autorenbildern unserer sechs griechischen Hss. ikonographisch ein Element orientalischer Herkunft zu erblicken haben. Von Hause aus der eigentlich byzantinischen Buchmalerei fremd, ist diese Form des Autorenbildes in ihnen ebenso gut wie in Ἁγίου Τάφου 47 aus einer Abhängigkeit von frühchristlich-syrischer Kunst zu erklären.

Zu diesem Ergebnis steht aber freilich der stilistische

[1] So in *Paris. gr. 70* bei Matthaeus und Johannes.

[2] A. a. O. S. 351. — Sachlich vgl. auch schon *Kleinarmenische Miniaturenmalerei* S. 16ff. (= *Veröffentlichungen der K. Universitätsbibliothek in Tübingen* I. S. 32ff.).

Befund in einem starken Widerspruch. Wie die Miniaturen des *Sinait. 204* nach dem treffenden Urteile Herzog Johann Georgs[1] „sehr großzügig in der Auffassung“ „noch an die antike Kunst“ „gemahnen“, so lebt auch in den schönen Gestalten von Ἁγίου Τάφου 37 durchaus hellenischer Geist. Stilistisch kommen diese Schöpfungen des Komnenenzeitalters zweifellos ebenso entschieden von Hellas her, als ihr ikonographischer Typ in orientalischer Hinterlandskunst wurzelt. Sie erscheinen mir so als ein lehrreicher Beleg dafür, in welchem Grade bestimmte Erscheinungen der byzantinischen Kunst, unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, gleichzeitig echt orientalisch und echt hellenistisch zu sein vermögen. Ich meine, man müßte derartigen Erscheinungen gegenüber sich mehr und mehr von der Unmöglichkeit überzeugen bezüglich des Byzantinischen zu einer exklusiven Beantwortung der Frage: Hellas oder Orient? im einen oder im anderen Sinne zu gelangen. Nicht mit einer En bloc-Antwort, wie sie Millet mit seinem *„Byzance et non l'Orient“* dem „Orient oder Byzanz?“ Strzygowskis entgegenstellte, werden sich die von dem letzteren auf dem Gebiete der Kunstgeschichte des christlichen Ostens in Fluß gebrachten Fragen aus der Welt schaffen lassen. Auch die neuerdings von Bertaux[2] vorgeschlagene Unterscheidung zweier getrennter Strömungen innerhalb der byzantinischen Kunst, einer mönchisch-orientalischen und einer höfisch-hellenistischen, dürfte keine endgültig befriedigende Lösung bedeuten. Aus der Vermählung orientalischer und hellenistischer Weise hervorgegangen, hat jene Kunst vielmehr als Ganzes stets eine vorwiegend orientalische und eine andere vorwiegend hellenistische Seite aufgewiesen, und es wird die stets wiederkehrende Aufgabe einer Würdigung jedes einzelnen ihrer Denkmäler bleiben, festzustellen, welchen und einen wie starken Anteil an ihm einerseits der Orient und andererseits Hellas hat.

[1] A. a. O. S. 23.

[2] *La part de Constantinople dans l'art byzantin.* JS. IX (1911) S. 164—175, 304—314.

DRITTE ABTEILUNG.

A) MITTEILUNGEN.

Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem.

(Schluß).

IV. Hagiographische Literatur.

Von Hss. ausschließlich hagiographischen Inhalts habe ich im Mkl. nur je eine solche mit syrischem und mit Karšûnî-Text gefunden. Ich hatte für beide das Material zu einer genauen Beschreibung aufgenommen. Doch gingen meine Notizen über diese syrische Hs. leider durch einen unglücklichen Zufall zugrunde. Herr Dr. A. Rücker wollte daher die Güte haben für diese Stelle eine Beschreibung derselben zu liefern, wurde jedoch an der Ausführung dieses Vorhabens durch ungünstige Verhältnisse, die unten S. 332 berührt werden, verhindert. Die Beschreibung der durch ihren reichen Inhalt besonders wertvollen Karšûnî-Hs. habe ich Herrn Dr. G. Graf abgetreten, der nach mir, aber ohne von meiner entsprechenden früheren Tätigkeit zu wissen, sich gleichfalls eingehend mit dem Kodex beschäftigt und auf die Identifizierung der einzelnen Texte bereits viele Mühe verwendet hatte.

37.* — Pp. Mehr als 111 Blr. Schr. Sertâ des 15. Jhs. — Eine nähere Beschreibung kann leider nicht geboten werden. Vgl. das soeben Bemerkte.

Sammlung hagiographischer Texte, syr. — Dieselbe umfaßt u. A. 1) die Akten der edessenischen Martyrer Gûrjâ und Šamônâ nach dieser Hs. herausgegeben von I. E. Rahmani *Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamonae exarata syriaca lingua a Theophilo Edesseno anno Christi 297.* Rom 1899, 2) die Akten eines legendarischen römischen Martyrers ʿAzzazâîl, herausgegeben von Macler *Histoire de Saint Azazail.* Paris 1902, 3) die von mir in der alten Serie dieser Zeitschrift IV S. 383f. herangezogene Legende von einer durch übermäßige Liebe zu ihren Kindern sich versündigenden Frau aus Jerusalem (Bl. 107r°—111r°).

Dr. A. Baumstark.

38.* — Pp. 3 + 745 Blr. 0,330 × 0,210 (Textspiegel 0,280 × 0,170). Zstd. Die ersten 4 Blr. und das letzte Bl. sind neue Ergänzungen. Einige beschädigte und zerrissene Stellen im Papier sind überklebt, wodurch der Text z. Tl. unleserlich geworden

ist. Nach Bl. 365 ein nicht numeriertes Blatt, von welchem die äußere Hälfte mit Kol. B abgetrennt ist. Die Blätterlagen sind mit großen syrischen Buchstabenziffern numeriert. Ebd. Gepreßtes, rotes Leder. Schr. Kräftiges, regelmäßiges Sertâ in 2 Kolumnen zu je 32 Zln. Die Überschriften und Schlußformeln rot, ebenso die diakritischen Punkte. Das Karšûnî ist z. Tl. mit arabischen Vokalzeichen versehen. Nchschr. (Bl. 1—4) 25. Okt. 1876 n. Chr. von dem Rabbân Ǧirǧis. Dat. Dêr az-Zaʿafarân 1. Febr. 2044 (*Gr.* = 1732) bis 13. Jan. 2045 (*Gr.* = 1733), nach einer alten (syrischen) Vorlage v. J. 1490 (*Gr.* = 1178). Schrbr. Mönch Bešâra aus Ḥaleb, der das ganze Werk für sich selbst übersetzte und niederschrieb. Gesch. Dem Matrân [Eu]statheos (سطاثيوس) ʿAbd an-Nûr aus Edessa, gelegentlich seiner Reise nach Dijârbekir und Mardîn in Begleitung des Rabbân ʿAbdallâh, seines Schülers, und des R. Ǧirǧis, i. J. 1871 in Ḥaleb für das Mkl. geschenkt von seinem Gastgeber, dem Kaufmann Niʿmat-allâh ʿAzâr aus Jerusalem, der es bei einem Aufstande der Muslime gegen die Christen in Ḥaleb i. J. 1850 von einem Soldaten käuflich erworben hatte. [Vgl. Nr. 16* = Or. Chr. 1912 S. 318]

Sammlung von 125 Heiligenleben, kar. (vulgär), aus dem Syrischen übersetzt von dem Mönch Bešâra aus Ḥaleb in Dêr az-Zaʿafarân i. J. 1732/3.

1) Geschichte des hl. Paulus, des Hauptes der Einsiedler (Bl. 1r°—3v° = syr. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum* V 561—572).

2) G. des hl. Anbâ Antonius, geschrieben von Mâr Athanasios (Bl. 3v°—32v° = syr. Bedjan V 1—121).

3) G. des hl. Anbâ Makarios des Großen, des Vaters der Mönche (Bl. 32v°—51r° = syr. Bedjan V 177—262).

4) G. der römischen Väter Maximus und Dometios, der Söhne des Kaisers Valentinus, Einsiedler in der sketischen Wüste in den Tagen des Anbâ Makarios und Anbâ Isidoros, verfaßt von dem seligen Anbâ Bîšoi (ܒܝܫܘܝ), dem Archidiakon von Kpl. (Bl. 51r°—66r° = syr. *Brit. Mus.* 837,3; 957,1; 958,5; 963,6; vgl. Kat. Wright S. 868, 1119, 1121, 1142; verkürzte Bearbeitung des kopt. Textes bei E. Amélineau in *Annales du Musée Guimet* t. XXV. *Histoires des monastères de la Basse-Égypte.* Paris, 1894. S. 262—315; verschieden von dem syr. Texte bei F. Nau, *PO.* V, 5 p. 752—766).

5) G. des Anbâ Bîšoi (ⲡϣⲟⲓ), des vollkommenen Einsiedlers, verfaßt von dem Priester Juḥannâ, dem Kleinen, dem er Vater wurde bei seiner Ankunft in der Wüste Skete (Bl. 66r°—80r° = syr. Bedjan III 572—620).

6) G. des Mâr Juḥannâ des Kleinen (Kolobos), des Hauptes der Priester (des Erzpriesters) in der Wüste Skete (Bl. 80r°

bis 95r°; verschieden von dem kopt. Texte bei Amélineau a. a. O. S. 316—410 u. dem syrischen bei F. Nau in *ROC.* XVII. [1912] S. 345 ff.). *Inc.* ܒܼ ܢܟܬܒ ܐܠܟܬܒܐܬ ܐܠܩܕܝܣܝܢ ܗܘܕܐ ܡܥܝ ܐܘܡܒܪܬ ܡܝܪܗ ܒܐܠܠܗ ܘܡܥܘܢܬܗ ܐܡܝܢ.

Expl. ܘܡܣܬܚܩ ܦܐܠܝܐ ܒܢܘܗ ܠܗܡ ܢܥܡܗ ܡܥܗ ܦܝ ܕܐܝܡ ܐܠܡܣܬܩܪ ܐܠܡܣܝܚܝ ܦܝ ܝܠܘܢܐ ܐܠܡܣܝܚܝܗ ܐܠܐܒܕ ܡܥܗ ܐܡܝܢ.

7) G. des Anbâ Šanûdîr. (Schenute), des vollkommenen, göttlichen Mönches (Bl. 95r°—108v° = syr. F. Nau, *Une version syriaque inédite de la Vie de Schenoudi,* in *RS.* VIII [1900] p. 153—167; franz. p. 252—263).

8) G. des Anbâ Markus vom Berge Tarmaḳ (Bl. 108v° bis 115r° = kar. *Berlin syr.* 102 Bl. 56r°—63r° u. *ebd.* 326 Bl. 370—386; vgl. Kat. Sachau S. 394, 897 = syr. S. Scheil, *La mort de Mar Marcos et de Mar Serapion* in *ZA* XII [1897] S. 162—170).

9) G. des Anbâ Serapion (Bl. 115r°—129v° = syr. Bedjan V 263—341).

10) G. des hl. Xenophon und seiner Söhne Johannes und Arkadios (Bl. 129v°—135v°; in der Übersetzung abweichend, aber auf derselben syr. Rezension beruhend wie die ar. Ausgabe von G. Graf in *M.* XII [1909] S. 696—706, deutsch in *BZ.* XIX [1910] S. 29—42; vgl. *AB.* XXIX [1911] p. 479—481).

11) G. des hl. Archelides aus Kpl. (Bl. 136r°—140r° = kar. *Berl. syr.* 112,₁₁, vgl. Kat. Sachau S. 396 = syr. A. J. Wensinck, *Legends of Eastern Saints.* Vol. I. Leyden 1911. S. ܡܗ—ܥ).

12) G. des hl. Juḥannân, des Sohnes der Könige aus Rom (alias Johannes Bar Malkē aus Kpl.; Bl. 136r°—144v° = syr. Bedjan I 344—365).

13) G. des Mâr Rîšâ aus der Stadt Rom, der in die Stadt Edessa kam in den Tagen des Bischofs Rabbûla (alias Alexios; Bl. 144r°—146r°). *Inc.* ܒܼ ܢܒܬܕܝ ܒܥܘܢ ܐܠܠܗ ܢܟܬܒ ܗܕܗ ܐܠܩܨܨ ܐܠܡܒܪܟܗ ܠܡܪ ܪܝܫܐ ܐܠܪܘܡܝ ܗܕܐ ܟܐܢ ܪܓܠ ܡܢ ܐܗܠ ܪܘܡܝܗ ܡܢ ܐܘܠܐܕ ܐܠܐܓܠܐ.

Expl. ܒܠ ܐܓܬܗܕܗ ܒܟܠ ܠܡܕܚ ܐܓܬܗܕܗ ܒܟܠ ܠܡܕܚ ܐܠܡܣܝܚ ܐܠܐܒܐ ܘܟܠ ܐܘܠܝܐܗ ܐܠܡܓܕܝܢ ܒܝܕܗ ܠܡܣܬܚܩܝܢ ܡܥܗ. ܐܡܝܢ.

14) Zweite Erzählung vom Manne Gottes, von den Ereignissen nach seinem Tode und seinem Begräbnisse in

Edessa (Bl. 146r°—148v°). *Inc.* [illegible] (sic, vulgär = [illegible]).
Expl. [illegible]

15) G. der großen und wunderbaren Leute, der Söhne der Machthaber von Rom und Antiochien, welche freiwillig diese Welt verlassen und als Einsiedler gelebt haben (Bl. 148v°—151v°). *Inc.* [illegible]
Expl. [illegible]

16) G. des hl. Andronikos und seines Weibes Athanasia (Bl. 151v°—154r° = syr. Bedjan VI 405—417).

17) G. des hl. Daniel von der Wüste Skete und des Steinklopfers Eulog[ios] (Bl. 154r°—157r° = griech. L. Clugnet, *Vie et récits de l'abbé Daniel* in *ROC.* V [1900] p. 254—261; = syr. F. Nau *ebd.* p. 391—401).

18) G. des wunderbaren Mannes Šimʿûn (Simeon) von Kefr ʿAbdîn (Bl. 157r°—160v°). *Inc.* [illegible]
Expl. [illegible] (Vgl. *Brit. Mus. syr.* 950,20; Kat. Wright S. 1110).

19) G. des vollkommenen Einsiedlers Mâr Rûbîl (Bl. 160v° bis 164r°). *Inc.* [illegible]
Expl. [illegible]
(Vgl. *Brit. Mus. syr.* 950,92 Kat. Wright S. 1110: „G. des Rūbīl oder Reubin u. seiner Genossen zur Zeit des Trajan").

20) G. des Mâr Autil ([illegible], Bl. 164v°—169r°). *Inc.* [illegible] (sic) [illegible]
Expl. [illegible]

21) G. des Mâr Dîmeṭ ([illegible]), des Arztes der Seelen und Leiber (Bl. 169v°—172v°). *Inc.* [illegible]

Expl. [illegible] (Vgl. Nr. 19C 3) dieses Verz. Ein syr. Kirchengesang auf den hl. Dîmeṭ in Kat. Sachau S. 45, 58, 60, 69, 77, 87).

22) G. des hl. Ibrahîm al-Qîdûnî, verf. von Mâr Afrîm, dem Lehrer (Bl. 172v°—180r° = syr. Lamy, *Abrahae Chidonitae acta syriaca* in *AB.* X [1891] p. 10—49 u. Bedjan VI 465—499).

23) G. des Mâr Jûlînâ, des schönen Greises (Julianus Sabas) (Bl. 180r°—185r°; verschieden von syr. Bedjan VI 380—404; vgl. Kat. Wright S. 700, 1084, 1090, 1113). *Inc.* [illegible] (sic) [illegible]

Expl. [illegible]

24) G. des Mâr Ahrûn (Aaron von Sarûǧ; Bl. 185r°—193v° = syr. F. Nau, *Les légendes syriaques d'Aaron de Saroug* etc. in *PO.* V, 5 p. 703—749; vgl. die Einleitung S. 701f.).

25) G. des hl. Simeon des Styliten (Bl. 194r°—224r° = syr. Bedjan IV 507—644).

26) G. des Mâr Barṣauma und seiner 99 Wunder, verf. von seinem Schüler, dem Priester Samuel (Bl. 224r°—262v° = syr. *Brit. Mus.* 960,1, unvollständig, beginnt mit dem 28. Wunder; vgl. Kat. Wright S. 1123, 1143, 1147; Assemani, *Bibl. or.* II 296; verschieden von W. Cureton, *Ancient Syriac documents.* London 1864. S. [illegible] — [illegible]).

27). G. des Mâr Daniel, des Märtyrers auf dem Berge [illegible], verf. von dem hl. Lehrer Mâr Jaʿqûb (Bl. 263r°—269v°). *Inc.* [illegible]

Expl. [illegible]

28) Die Wunder des hl. Jakob des Wanderers (Bl. 269r° bis 274r°). *Inc.* [illegible]

Expl. [illegible] (Vgl. Ṭôrânî u. arab. *Berl. syr.* 288 Bl. 11—25, unvollständig, Kat. Sachau S. 815).

29) G. des hl. Marṭînînâ (Martinianus, Einsiedlers in Ägypten; Bl. 274r°—275r°). *Inc.* [illegible]

Expl. [illegible] (Vgl. Kat. Wright S. 819, 1099, 1113).

30) G. des hl. Šâbâ, Einsiedlers von Alexandrien (Bl. 275r°—277r°). *Inc.* [illegible]

Expl. [illegible] (sic).

31) G. des hl. Markos, welcher der Mönch Malḥûs ist, (Bl. 277r°—279v° = syr. Bedjan VII 236—251, E. A. Wallis Budge, *The book of Paradise of Palladius* II S. 279—290 u. Kat. Sachau S. 104f., deutsch *ebd.* S. 105—109).

32) Erzählung von den seligen Söhnen der Rechabiten (Jerem. c. 35), welche ihre Geschichte dem Propheten Jeremias berichteten, aus der hebräischen Sprache in die griechische, und aus der griech. in die syrische übersetzt von Jakob von Edessa (Bl. 279v°—283v° = syr. *Berl.* 74,$_{14}$ Kat. Sachau S. 287 u. Brit. Mus. 960,$_{34}$ Kat. Wright S. 1128).

33) G. des gläubigen Kaufmanns Marqâ (Markos), der in der Fremde starb und seine Waren hergab, um einen Heiden zu beschenken, der dann zurückkehrte und Christ wurde (Bl. 283v°—287r°). *Inc.* [illegible]

Expl. [illegible] (sic) [illegible]

34) G. des hl. Jûḥannâ, der seinen Lebenswandel in einem Brunnen vollendete (Bl. 287v°—291r° = syr. M. Brière, *Histoire de Jean le Siloïte* in *ROC.* XIV [1909] p. 157—167).

35) G. des Mâr Šim'ûn mit dem Beinamen Sâlûs, und seines geistigen Bruders Mâr Jûḥannâ, die aus der gesegneten Stadt Edessa waren, geschrieben von dem Bischof Leontios von Neapolis (Bl. 291r°—305r° = syr. *Brit. Mus.* 925,$_{5}$, u. 960,$_{37}$ Kat. Wright S. 1112, 1125).

36) G. des Anbâ Gerasimos (Ǧarûsimûs), des Einsiedlers (Bl. 305r°—307r° = syr. *Brit. Mus.* 960,38, Kat. Wright S. 1128).

37) G. des hl. Abraham von Kaškar (Ibrahîm Kaškarjâ) und der andern Mönche (Bl. 307r°—308v° = syr. *Berlin* 175,66 Kat. Sachau S. 557f.).

38) G. des hl. Peṭrâ (ܦܛܪܐ) aus ܐܦܪܝܩܝܐ, der Patriarch wurde (Bl. 308v°—310r°). *Inc.* ܟܐܢ ܦܝ ܐܦܪܝܩܝܐ ܕܟܠܠ̈ ܓܢܝ ܓܕܐ ܘܐܣܡܗ ܟܐܢ ܦܝܗ ܦܐܣܡܗ ܒܛܠ ܐܠܙܡܢ ܐܠܟ.

Expl. ܘܢܣܒܚ ܒܢܥܡܗ ܒܫܦܐܥܬ ܦܝ ܝܘܡ ܡܓܝܗ̈ ܐܠܠܗ ܐܠܕܝ ܠܗ ܐܠܡܓܕ ܐܠܟ.

39) G. des Mâr Bêt aš-Šuhadâ, geschrieben vom hl. Ĭwânîs (Bl. 310r°—319v°). *Inc.* ܢ ܐܣܬܝ ܠܐܒܢ ܝ ܠܚܟܡܬ ܐܠܕܝ ܗܘ ܐܒܢ ܐܠܠܗ ܡܓܘܠܬ ܐܠܝܘܡ ܐܠܟ.

Expl. ܘܐܠܕܝ ܐܠܝܚܒ ܘܒܥܕ ܠܠܡܣܝܚ ܦܝ̈ܢܠ ܘܠܩܪܒܢܗ ܐܠܡܓܝܕ ܡܢܗ ܒܗ ܐܠܫܗܕܐ. ܦܐܠܡܣܬܗ ܚܝܢ ܟܠܗ ܦܝ ܗܘ ܐܠܕܝ ܐܠܟ.

40) G. des Mâr Eugen (ܐܘܓܝܢ) aus Ägypten (ܐܠܡܨܪܝ), Vorstehers der Mönche in Persien, geschrieben von seinem Schüler Michael (Bl. 319r°—336r° = Bedjan III 376—479).

41) G. Des Mâr Malkâ (Malchus), des Schwestersohnes des hl. Eugen (Bl. 336r°—345v°). *Inc.* ܐܢܐ [ܐ]ܒܝܗ ܘܐܒܢ ܠܐܟܬܗ ܒܠ ܐܠܐܘܠܐܕ ܐܠܒܢܬ ܐܠܡܣܝܚܝܗ̈ ܐܠܟ.

Expl. ܘܢܚܢ ܢܝܟ ܠܗܕܗ ܐܠܩܝܡܗ̈ ܐܠܬܝ ܐܠܡܣܝܚ ܡܢܗ ܡܠܟܐ ܐܠܒܪ ܐܓܡܗ ܐܠܪܘܚܐܢܝ ܘܐܠܡܢܐ. ܐܠܟ. (Vgl. Kat. Wright S. 1140).

42) G. des Mâr Isaias von Ḥaleb (Bl. 345v°—356v° = syr. Bedjan III 534—571).

43) Die Wunder des Mâr Jaret (ܝܪܬ) von Alexandrien (Bl. 356v°—358r° = syr. *Brit. Mus.* 960,40, Kat. Wright S. 1129).

44) G. des hl. Vaters Evagrios (ܐܘܓܪܝܣ), der die Gedanken erforschte und die Geheimnisse offenbarte (Bl. 358r°—359r°). *Inc.* ܘܢܚܢ ܒܥܘܢ ܗܕܗ ܠܡܣܝܚܗ̈ ܘܠܚܣܝܢ ܐܠܕܝ ܡܬܪܕܕܝܢ ܐܠܟ.

Expl. ܦܚܝܠܬܗ ܗܕܗ ܠܗ ܐܠܬܝ ܐܠܡܣܝܚܝܗ̈ ܡܢܗ ܘܡܢ ܠܡܣܝܚ ܐܠܡܣܝܚܝܢ ܐܣܪܐܪܗ ܠܡܣܝܚܗ̈. ܐܡܝܢ ܐܠܟ. (Vgl. Kat. Sachau S. 560).

45) G. des Anbâ Isaias, der in Bêt al-qiddîsîn war, geschrieben von Zacharias Scholastikos (Bl. 359r°—361r° = syr.

Land. *Anecdota syriaca* III 346—356 u. Brooks in *CSCO Script. Syri Ser.* III tom. 25 Textus. p. 3—16).

46) Erzählung von dem Bilde Christi, welches die Juden in den Tagen des Kaisers Zeno zu Tiberias verunehrten, (Bl. 361r°—375v° [363r° B—364v° A unbeschrieben, mit textlicher Lücke] = syr. E. A. Wallis Budge, *The history of the blessed Virgin Mary and the history of the Likeness of Christ.* London 1899. I 157—210).

47) G. des hl. Mâr Jakob des Gefangenen im Kloster Qarjat Ṣalaḥ im Ṭûr ʿAbdîn (Bl. 375v°—386r°). *Inc.* ܒܬܪ ܕܐܬܚܡܬ ܠܝ ܒܥܘܬܐ ܕܐܒ̈ܗܬܐ ܘܩܕ̈ܝܫܐ ܘܫܘܐܠܐ ܠܡܟܬܒ ܬܫܥܝܬܗ ܕܠܝ

Expl. ܘܫܘܒܚܐ ܠܐܒܘܗ̄ܝ ܘܠܡܫܝܚܗ ܕܠܡܘܕܝܢ ܡܬܩܕܫܐ ܗܘܐ ܕܠܥܠܡ̈ܝܢ ܐܡܝܢ.

48) G. des hl. Mâr Eulogios (ܐܘܠܘܓܝܣ), des Ägypters (ܕܡܨܪܝܐ), der alle Tage seines Lebens den Löwen (ܕܐܪܝܐ) zum Jünger hatte, weshalb er ܕܪ̈ܫܐ genannt wurde (Bl. 386v°—395_2v° = syr. *Brit. Mus.* 960,$_{37}$ Kat. Wright S. 1129; vgl. Kat. Sachau S. 286 mit Inhaltsangabe).

49) G. des hl. Mâr Abraham, Lehrers des hl. Barṣaumâ, der auf einem hohen Berge lebte (Bl. 396r°—404r° = syr. *Brit. Mus.* 960,$_{36}$ Kat. Wright S. 1128; vgl. F. Nau in *PO.* V, p. 767—773).

50) G. des hl. Johannes des Einsiedlers, genommen aus den Erzählungen des Arztes Johannes (von Ephesus oder „von Asien"; Bl. 404r°—407r° = syr. Land, *Anecdota syriaca* II 22—30, 230—232).

51a) Erzählung von der Auffindung des angebeteten Kreuzes (Bl. 407r°—408r° = syr. E. Nestle, *Brevis linguae syriacae grammatica, litteratura, chrestomathia.* Karlsruhe und Leipzig. 1881. S. 71—76).

b) Eine andere Erzählung von der Auffindung des Kreuzes durch Helena (Bl. 408r°—409v° = syr. Nestle a. a. O. S. 76—88. Beide wiederholt in Nestle, *De sancta cruce. Ein Beitrag zur christlichen Legendengeschichte.* Berlin 1889. S. 7—20, deutsch S. 39—50).

52) Erzählung von dem Heimgang der hl. Jungfrau Maria, welche die zwölf Apostel auf dem Ölberge geschrieben

haben (Bl. 409 v°—414 v°; etwas abweichend von syr. Wright, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament.* London. 1865. S. ܠܐ—ܠܒ, engl. S. 27—34).

53) Der Brief, d. i. die Erzählung, welche von dem hl. Dionysios, Bischof der Stadt Athen, an Timotheos, Bischof von Ephesus, über den Tod der hl. Apostelfürsten Petrus und Paulus geschrieben wurde (Bl. 415 v°—417 v° = ar. *Beirut* 60, S. 352—361; vgl. P. Peeters *AB.* XXIX [1910] p. 302—322).

54) G. des hl. Mâr Johannes des Evangelisten (Bl. 417 v° bis 427 v° = syr. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles.* London. 1871. I. S. ܣܗ—ܕ, engl. II. S. 1—60).

55) G. vom Heimgang des hl. Apostels Johannes (Bl. 427 v°—429 r° = ebd. I. S. ܥܒ—ܣܘ, englisch II S. 61—68).

56) Erzählung, wie das Haupt des Mâr Johannes des Täufers in der Stadt des Herodes aufgefunden und von dort nach der Stadt Ḥomṣ übergetragen wurde, und wie darnach seine Wiederauffindung und seine Erscheinung war (Bl. 429 r° bis 432 v°, verschied. von *Beirut ar.* 61 S. 429—433 [*M.* VIII 472]). *Inc.* ܘܥܢ ܐܝܨܐ ܕܟܝܪܬ ܦܪܢܣܝܣ ܡܢ ܟܠܒ ܐܠܡܥܡܕܢ ܐܠܠܗܘܬ ܦܘܩܥ ܦܪܢܣܝܣ ܐܠܝ.

Expl. „Der selige Verkünder Johannes wurde in jenem Hause, das zu seiner Ehre erbaut wurde, beigesetzt am 26. Tešrîn II i. J. 765 *Gr.*“

57) G. des hl. Ignatios, P. von Antiochien, der unter der Regierung des Traianus in Rom gemartert wurde (Bl. 432 v°—435 r° = syr. G. Moesinger, *Supplementum corporis Ignatiani a G. Curetano editi* Oenip. 1872 p. 3—12 u. Bedjan III 103—214).

58) G. des hl. Klemens (ܩܠܝܡܝܣ), des Schülers des Šim'ûn aṣ-Ṣefâ, seiner Eltern und Brüder (Bl. 435 v°—438 v° = syr. Bedjan VI 1—17).

59) Martyrium des hl. Petrus, Erzbischofs von Alexandrien (Bl. 438 v°—441 v° = syr. *Brit. Mus.* 762,$_7$ und 918,$_{4b}$ Kat. Wright S. 727 und 1045; vgl. *ebd.* S. 837, 1104).

60) G. des großen Heiligen, Athanasios, P. von Alexandrien, geschrieben von (Ps.-)Amphilochios, Bischof von Ikonion

(Bl. 441v°—447r°). *Inc.* [Syriac text]

Expl. [Syriac text]

61) G. des Mâr Ja'qûb, Bischofs von Nisibis (Bl. 447r° bis 448v° = syr. Bedjan IV 262—273).

62) G. des Mâr Afrâm (Ephrem), des Lehrers der Syrer, aus vielen Büchern über ihn mit großem Eifer gesammelt (Bl. 448v°—457r°). *Inc.* [Syriac text]

Expl. [Syriac text]

63—69) G., verfaßt von dem Freunde Gottes [Syriac text], Bischof der Stadt Kaisarea in Kappadokien, über die Wunder, welche der hl. Basilios, Bischof derselben Stadt und Lehrer der ganzen Kirche, getan hat (Bl. 457r°—464v°; verschieden von *Beirut ar.* 62 S. 241—284 [M. VIII 473]). (1) Das Wunder seines Bruders Petrus. — 64) (2) W. über einen Traum des hl. Ephrem. — 65) (3) W. an einer Kirche zu Nikaia, welche durch die Hand des hl. B. vor den Arianern gerettet wurde. — 66) (4) W. an dem Priester Anastasios, seiner Frau und dem Diener, welcher geheilt wurde. — 67) (5) W. an einem Jüngling, welcher unsern Herrn Jesus Christus verleugnete und durch das Gebet des hl. B. wieder zurückkehrte und unsern Herrn bekannte. — 68) (6) W., welches an dem hebräischen Arzte geschah. — 69) (7) W., welches an einer Sünderin geschah, infolgedessen sie ihre Sünden verließ.

70) G. des hl. Mâr Johannes (Jûwânîs), des großen Lehrers und Goldmundes (Bl. 464v°—474v°). *Inc.* [Syriac text]

Expl. [Syriac text]

71) G. des hl. Gregorios, des Wundertäters (Bl. 474v° bis 479r° = Bedjan VI 83—106).

72) G. des hl. Gregorios, des Katholikos der Armenier, welcher Armenien lehrte und es aus dem Irrtum der Satane und dem Götzendienste zur Erkenntnis der Wahrheit und zur

Verehrung des Kreuzes zurückführte (Bl. 479r°—488v°). *Inc.* ܒܬܪ ܗܘ ܕܐܫܬܡܠܝ ܡܠܟܘܬܐ ܡܕܝ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܢ ܐܝܟ ܕܐܬܟܪܙ ܡܠܟ ܕܠܐܬܪܗ ܐܠܟ.

Expl. ܘܗܘ ܘܡܛܠ ܕܐܬܚܠܝ ܕܠܡܫܠܡ ܕܐܫܬܠ ܐܝܟ ܕܠܡܫܡܫܘ ܘܚܝܐ ܕܠܗ ܡܚܠܐ ܡܫܡܫܢ. ܦܪܘܫܬܐ ܐܠܟ.

73) G. des hl. Cyprianus (Kûfrîânûs), Bischofs und Martyrers in Antiochien, und der hl. Justa (Bl. 489r°—493r° = syr. Bedjan III 322—344 und A. Smith Lewis, *Studia Sinaitica IX: Select Narratives of Holy Women* S. ܩܐܝ—ܩܢܗ, engl. *Stud. Sin. X* S. 185—203).

74) Martyrium des hl. Plotinus (ܦܠܘܛܝܢܘܣ), Bischofs, Apostels, Martyrers und Bekenners (Bl. 493r°—501r°). *Inc.* ܒܬܪ ܗܘ ܫܢ̈ܐ 333 ܠܐܦܪܝܢ ܡܘܬܗ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ . . . ܗܘ ܕܐܬܪ ܡܩܕܘܢܝܘܣ ܐܠܟ.

Expl. ܘܗܘܐ ܕܝܢ ܡܢܝܢ ܫܢ̈ܝܐ ܕܚܝܘܗܝ ܠܟܠ ܕܐܝܟ ܡܠܟܘܬܗ ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܐܠܟ.

75) G. des hl. Mâr Paulus (ܦܘܠܐ), Bischofs der Stadt Knidos, und des Mâr Johannes, Priesters von Edessa (Bl. 501r°—506r°). *Inc.* ܐ̱ܢ ܕܫܡܥܬ ܐܬܬܠܡܕܢ ܗܝܠܟܝ ܕܡܫܝܚܐ ܠܟܠܗ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܐܚܝ̈ܐ ܐܠܟ. ܐܚܝܕܘܗ̇ ܐܠܟ.

Expl. ܘܗܘܐ ܕܢܐܡܢ ܡܢ ܗܕܐ ܕܠܟܠܢ ܕܠܡܫܝܚܐ ܘܗܘ ܫܘܒܚܐ ܕܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܠܪܘܚܗ ܠܥܠܡܝܢ ܕܠܥܠܡ ܘܠܡܫܝܚܐ ܐܠܟ. (Vgl. Kat. Wright S. 650, 1087, 1090).

76) G. des hl. Mâr Nikolaus, Bischofs von Myra (ܡܘܪܐ; Bl. 506r°—508r° = syr. Bedjan IV 290—302).

77) G. des hl. Mâr Abhai (ܐܒܚܝ), Bischofs von Nikaia unter den Kaisern Arkadios, Honorius und Theodosios (Bl. 508r° bis 519r° = syr. Bedjan VI 557—614).

78) Brief des hl. Mâr Severus, syr. Patriarchen von Antiochien, als er von den chalcedonensischen Heuchlern vertrieben wurde (Bl. 519v°—521v°). *Inc.* ܒܕ ܕܐܬܚܟܡ ܒܫܘܪܐ ܡܢ ܕܠܐܪܥܐ ܘܠܟܠܘܗܝ ܠܟܢ̈ܫܐ ܠܟܘܢܫܐ ܐܠܟ.

Expl. ܘܒܬܪ ܗܠܝܢ ܕܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܗܡܢܝܢ ܒܡܫܝܚܐ ܕܐܬܩܪܝܬ ܕܠܡܫܝܚܐ ܡܢ ܫܢܬ ܦܘܪܫܢܐ . . . ܦܘ ٩٥ ܕܐܬܩܘܡ ܦܘ ܫܢܬ ٨٣٩ ܠܝܘܢܝܐ ܐܠܟ.

79) G. des hl. Mâr Jakob, des göttlichen Lehrers, Bischofs von Sarûğ (Bl. 521v°—522r°). *Inc.* ܦܬܚ ܕܝܢ ܗܘܐ ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ ܒܬܪ ܗܘ ܒܘܪܟܬܐ ܐܠܟ.

Expl. ܦܠܚܘܗܝ ܗܝܢ ܠܡܫܡܫ ܕܠܡܘܬ ܗܘܐ ܠܡܘܬ (sic) ܢܦܫܗ ܦܝܠܓܘܬܗ ܐܠܟ.

80) G. des hl. Mâr Jakob, Bischofs von Edessa, bekannt als al-Barda'ânî, geschrieben von (Ps.-) Johannes dem Arzt, dem Lehrer der Heiden und dem Schreiber der Geschichten der Kirche (Bl. 522r°—527r° = syr. Land, *Anecdota syriaca* II S. 364—383), daran anschließend eine maqâla des hl. Mâr Kyriakos (ܩܘܪܝܩܘܣ), Bischofs von Mardîn, über die Übertragung der Gebeine des hl. Jakob vom Dêr Qissîn in sein Kloster (Bl. 527r°—528r° = syr. bei M. A. Kugener *Récit de Mar Cyriaque racontant comment le corps de Jacques Baradée fut enlevé du couvent de Casion et transporté au couvent de Phesiltha ROC.* VII [1902] 186—217).

81) G. des hl. Mâr Johannes, Bischofs der Stadt Tellâ (Bl. 528r°—540v° = syr. H. G. Kleyn, *Het Leven van Johannes van Tella.* Leiden. 1882. S. 3—83 und *CSCO.* Script. Syri. Ser. III t. 25. Textus. p. 31—95).

82) G. des seligen Bischofs Addai (Bl. 540v°—542r° = syr Land, *l. c.* II S. 68—75).

83) Leben, d. h. Tugenden des hl. Theodotos (ܬܐܘܕܘܛܘܣ), Bischofs der Stadt Âmid (Bl. 542r°—559v°). *Inc.* ܟܠܗ ܗܕܐ ܠܐܠܗܐ ܡܢ ܟܠܗ ܐܝܟ ܡܢ ܠܒܪܢܫܐ ܕܐܠܗܐ ܢܦܫܗ ܒܗ ܕܝܠܗܘܢ ܡܢ ܦܓܪܗ ܒܗ ܕܠܝ.

Expl. ܦܫ ܐܒܘܗܝ ܠܝ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܡܫܒܚ ܕܐܬܐܡܪܬ ܒܥܠܡܐ ܕܡܫܝܚܐ ܒܗ ܘܡܫܒܚܐ ܕܠܝ.

84) Erzählungen von den hl. Martyrern, welche vor den ungläubigen Königen um Christi willen gemartert wurden, beginnend mit der Ermordung des Abel durch Kain, verfaßt von Symmachos (Bl. 549v°—561v°). *Inc.* ܐܢ ܐܝܬ ܗܘ ܕܒܥܐ ܟܠ ܠܐܢܫܐ ܕܡܫܒܚ ܠܡܪܝܐ ܒܗ ܕܐܡܪ ܕܠܝ.

Expl. ܘܦܫܘ ܘܐܡܪ ܠܗ ܕܐܠܝܢ ܕܐܠܗܐ ܕܒܗܘܢ ܡܫܝܚܘܬܐ ܐܡܪܗ ܗܘܐ ܦܠܚܝܢ ܕܡܫܒܚ ܕܠܝ.

85) G. des seligen Placidus (ܦܠܩܝܕܘܣ), welcher Eustatheos beigenannt wird, und seines Weibes und seiner Söhne (Bl. 561v°—565v° = syr. Bedjan III 215—253).

86) Martyrium der 40 Martyrer, welche in den Tagen des Königs Decius im See von Sebaste gekrönt wurden (Bl. 565v°—569r° = syr. Bedjan III 355—375).

87) M. und Bekenntnis der hl. Maximi(a)nus, Jam(b)lichos, Martellus, Dionysios, Iwânios (Johannes), Serapion, Exakusta-

dios, Antoni(an)us (der Siebenschläfer) in der Stadt Ephesos (Bl. 569r°—573v° = syr. Bedjan I 301—311; vgl. *ZDMG* XLVI [1892] S. 749f.).

88) M. des hl. Georgios, des berühmten Martyrers (Bl. 573v°—576r° = syr. Bedjan I 277—300).

89) M. des hl. Jakob des Zerstückelten (Bl. 576r°—579v° = syr. Evod. Assemani, *Acta Martyr. or.* I 242—257 und Bedjan II 539—558).

90) M. der hl. Sergios und Bakchos (Bl. 579v°—584r° = syr. Bedjan III 283—322).

91) G. des hl. Mâr Johannes (Juḥannân) von [illegible] (Bl. 584r°—593r°). *Inc.* [illegible]

Expl. [illegible]

92) M. der sieben berühmten Martyrer, welche in der Stadt Samosata ([illegible]) in den Tagen des ungläubigen Königs Maximianus gemartert wurden (Bl. 593r°—598r° = syr. Evod. Assemani *l. c.* II 124—147 und Bedjan IV 88—116).

93) M. des hl. Pantalemon und seiner Genossen (Bl. 598r°—603r°). *Inc.* [illegible]

Expl. [illegible] (sic) [illegible]; Epilog (Bl. 603r°—v°). *Inc.* [illegible]

94) M. des hl. Romanos und des Kindes, das mit ihm gemartert wurde (Bl. 603v°—606v°). *Inc.* [illegible]

Expl. [illegible]

95) M. der hl. Laurentius und Agrippas und ihrer Genossen (Bl. 606v°—618v°). *Inc.* [illegible]

Expl. [illegible]

96) G. der himjaritischen Martyrer, welche in der

Stadt Nêğran gemartert wurden (Bl. 618v°—625v°). *Inc.* [Syriac]

Bl. 660v° B untere Hälfte bis 622r° B obere Hälfte ist unbeschrieben und stellt auch eine textliche Lücke dar. Auf Bl. 662v° ein rot umränderter Abschnitt mit dem Anfang: [Syriac] und zwischen den mittleren Randleisten der beiden Kolumnen die Glosse: [Syriac]

Expl. [Syriac] (sic) [Syriac] Dann folgen noch die Namen der Erzpriester, Erzdiakonen und Subdiakonen, welche in der Kirche zu Nêğran verbrannt wurden.

97) M. der hl. Šamûnâ und Gûrijâ in der gesegneten Stadt Edessa (Bl. 625v°—629v° = syr. Ign. Ephraem II Rahmani, *Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamonae exarata syriaca lingua a Theophilo Edesseno anno Chr. 297.* Romae 1899 p. 3—28 [s. oben S. 311]; deutsch bei O. v. Gebhardt [E. v. Dobschütz], *Die Akten der edessenischen Martyrer.* [Texte und Untersuchungen. 3. R. VII, 2] Lpz. 1911 S. 2—63).

98) G. des hl. Diakons und Martyrers Ḥabîb (Bl. 629v° bis 633v° = syr. Cureton, *Ancient Syriac documents.* S. [Syriac], engl. S. 72—85, und Bedjan I 144—160; deutsch bei O. v. Gebhardt *a. a. O.* S. 64—99).

99) M. des hl. Papus ([Syriac]) und seiner 24000 Genossen, welche in den Tagen des heidnischen Königs Lukianos in Qarjat Mağdal im Lande Antiochiens gemartert wurden (Bl. 633v°—636r°). *Inc.* [Syriac]

Expl. [Syriac] (Vgl. Kat. Sachau S. 569).

100) M. des hl. Christophoros des Barbaren und der Heiligen, die mit ihm waren (Bl. 636r°—640v° = syr. Johann Popescu, *Die Erzählung oder das Martyrium des Barbaren Christophorus und seiner Genossen.* Leipzig 1903. S. 1—29)

101) M. des hl. Kyriakos und seiner Mutter Julita (Bl. 640v°—642v°). *Inc.* ܠܐ ܕܐܝܬ ܕܠܡܫܐ ܘܠܡܫܐ ܗܘ ܓܒܪܬܐ ܕܠܡܣܗܕܘ ܒܠܟܣܢܕܪܘܣ ܐܢܬܘܦܛܘܣ ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܠܟܘ ܕܗܘܐ ܐܣܛܘܡ ܕܠܡ.

Expl. ܐܣܛܠܝܘܢ ܘܐܬܬܣܝܡ ܟܘܪܗܢܐ ܘܐܬܟܢܫ ܒܚܘܒܗ ܕܐܒܘܗܝ ܕܠܝܚܕܐ ܦܪܝܫܬܐ ܕܠܡ (sic), darnach eine Klausel, wonach das Vorausgehende nur ein Stück der ganzen Erzählung ist. (Vgl. syr. Bedjan I 691—687 u. kar. Kat. Sachau S. 380. 397).

102) G. des hl. Martyrers Mâmâ und seiner Eltern Theodotos und Rufina (Bl. 642v°—645v° = syr. Bedjan VI 431—445).

103) G. u. M. des Mannes Gottes, des Dieners Christi (ܥܒܕܗ ܕܡܫܝܚܐ) Ašîr ibn Levi, der Jude war aus der Stadt Šîgar (Bl. 645v°—651r° = syr. J. Cornely *AB.* V [1884] 9—52 und Bedjan I 173—201).

104) M. des hl. Phetion (ܦܬܝܘܢ) aus Persien (Bl. 651r° bis 656r°). *Inc.* ܦܝ ܗܘܐ ܦܘܢ ܘܡܢܬܗ... ܡܢ ܦܝ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܝܙܕܓܪܕ ܕܡܠܟܐ ܡܠܟܘܬܗ ܘܡܓܘܫܐ ܡܢ ܕܠܡܫܐ ܕܠܡ.

Expl. ܠܫܡܫܬܐ ܚܕܬܐ ܒܗ ܒܟܠܗ ܡܕܝܢܬܐ ܒܥܕܬܐ ܕܠܡܫܝܚܐ ܫܠܡ ܡܫܝܚܐ ܕܠܡ ܕܠܡ. (Vgl. G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer [Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes* VII, 3] S. 61—68. Kat. Wright S. 1134. Kat. Sachau S. 398).

105) G. des seligen Mâr Theodoros, welcher in der Stadt Euchaita (ܐܘܟܝܛܐ) gemartert wurde (Bl. 656r°—663r°). *Inc.*
ܗܘ ܐܡܪ ܠܢ ܚܕ ܠܢ ܕ ܩܕܝܫܐ ܩܪܝܬܐ ܗܘܐ ܕܠܡܫܝܚܐ ܕܠܡ.

Expl. ܘܡܫܒܚܝܢ ܠܡܫܝܚܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܘܒܚܐ ܥܡ ܐܒܘܗܝ ܘܥܡ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܕܠܡ. (Vgl. Kat. Wright S. 1119, 1121, 1133). — Darnach folgt eine conclusio der vorausgehenden „Lebensgeschichten der hl. Martyrer, Einsiedler und Bekenner“ und eine Überschrift für das Folgende: „die Geschichten der hl. Frauen und Martyrinnen.“

106) „Zum Lesen nützliche Geschichte der seligen Anôsîmâ (Onesima), der Tochter der Könige“ (Bl. 663r°—666r° = syr. A. Smith Lewis, *Select Narratives of Holy Women* in *Studia Sinaitica* IX S. ܝܓ—ܟ, engl. X S. 60—69).

107) Zweite Geschichte über die hl. Onesima und die

400 Diener, welche bei ihr erschienen (Bl. 666r°—669r°).
Inc. ܠܡܫܒܚܘ ܠܟܠܗ ܕܐܝܬܘܗܝ ܠܡܫܝܚܐ ܘܥܡܗ ܦܪܘܩܢܢ ܠܥܠܡ ܐܡܝܢ.

Expl. ܘܠܡܫܝܚܗ ܕܣܓܕܝܢ ܠܗ ܕܠܡܫܝܚܐ ܦܪܘܩܢ ܕܥܠܡܐ ܠܥܠܡ ܐܡܝܢ.

108) G. der hl. Jungfrau, welche bei dem hl. Daniel, dem Haupte und Leiter von Skete, erschien und von ihm unterrichtet wurde (Bl. 669r°—671v°). *Inc.* ܐܡܪ ܕܢܝܐܝܠ ܪܒܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܝܬ ܡܢ ܐܒܐ ܕܠܥܠܡ ܐܡܝܢ.

Expl. ܘܟܠܢ ܢܫܟܚ ܪܚܡܐ ܥܡ ܗܘ ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

109) G. der hl. Magd Christi Eupraxia (Bl. 671v°—678r°).
Inc. ܐܝܬ ܗܘܐ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܓܒܪܐ ܚܕ ܕܫܡܗ ܐܘܦܪܟܣܝܣ ܐܡܝܢ.

Expl. ܘܗܟܢܐ ܫܠܡܬ ܒܡܫܝܚܐ ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ ܘܝܩܪܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ. (Vgl. Kat. Wright S. 1101, 1110).

110) G. der hl. Hilaria, der Tochter des Kaisers Zenon (Bl. 678v°—683r° = syr. *Brit. Mus.* 49,$_{81}$ *Catal. codd. mss. or. Pars* I p. 83; vgl. Kat. Wright S. 1046. 1110. 1118. 1121. Kat. Sachau S. 394. 746 u. bes. S. 381f., wo ausführliche Inhaltsangabe).

111) G. der hl. Euphrosyne aus der Stadt Alexandrien (Bl. 683r°—686v° = syr. Lewis a. a. O. IX S. ܟ—ܡܐ, engl. S. 46—59; vgl. Bedjan V 387—405, wo eine abweichende, aber auf derselben Quelle beruhende Rezension).

112) G. der hl. Maria, welche mit dem Namen Marina im Kleide eines Mannes lebte (Bl. 687r°—688r° = syr. Bedjan I 366—371 u. F. Nau in *ROC.* VI [1901] p. 283—285, franz. 286—289).

113) G. einer seligen Jungfrau und eines Wunders in ihrem Leben (darüber von der Hand des Kopisten der Nschr.: „Dies die Geschichte von der hl. ܡܪܝܡ der Jungfrau"; am Ende Randglosse des ersten Kopisten: „Man sagt, ihr Name sei Mirjam", darunter in Nsch: ܗܘܝܘ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ. Bl. 688r° bis 689r°). *Inc.* ܚܕܐ ܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܗܘܬ ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܠܡܫܝܚܐ ܒܗ ܘܡܫܬܒܚܐ ܠܡܫܝܚܐ ܕܠܥܠܡ ܐܡܝܢ.

Expl. ܘܫܒܚܘ ܠܐܠܗܐ ܥܠ ܗܕܐ ܬܕܡܘܪܬܐ ܠܡܫܝܚܐ ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ ܠܥܠܡ ܐܡܝܢ.

114) G. der seligen Susanna (ܫܘܫܢ), der Jungfrau Christi (Bl. 689 v°—692 r° = syr. Land, *Anecdota syriaca* II 343—353).

115) G. einer Jungfrau, welche gefallen war und Buße tat (Bl. 692 r°—692 v°). *Inc.* ܟܕ ܐܝܬ ܘܐܣܓܝ̈ܐ ܕܐܘܪܗܝ̈ܐ ܒܥܘܠ ܘܗܘܐ ܗܕܝܢܐ ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܕܚܕܐ ܕܠܗ.

Expl. ܘܬܫܒܘܚܬܐ ܘܝܩܪܐ ܠܐܒܐ ܘܝܩܪܐ ܠܒܪܐ ܘܝܩܪܐ ܠܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܒܡܠܟܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܠܥܠܡ̈ܝܢ ܕܠܗ.

116) G. der seligen Maria der Ägypterin (ܕܠܡܨܪܝܬܐ, am Rande von der Hand des Kopisten: ܕܠܡܨܪܝܬܐ ܡܪ̈ܝܡ; Bl. 692 v° bis 697 r° = syr. Bedjan V 342—385 mit Variante in der Einleitung).

117) G. der hl. Pelagia (ܦܠܓܝܐ; Bl. 697 r°—703 v° = syr. I. Gildemeister, *Acta S. Pelagiae.* Bonnae. 1879 S. 1—12).

118) G. der hl. Martyrin Thekla, Schülerin des Apostels Paulus (Bl. 703 v°—708 v° = syr. W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles* S. 128—129).

119) G. der hl. Martyrin Barbara und der seligen Juliana (Bl. 708 v°—710 r° = syr. Bedjan III 345—355).

120) G. der hl. Martyrin Maria, der Seligen (Bl. 710 r° bis 712 r° = syr. Lewis a. a. O. IX S. ܦܗ—ܨܓ, engl. X S. 85—93).

121) G. der hl. Martyrin und Jungfrau ܗܠܝܐ (Bl. 712 r°—713°). *Inc.* ܒܫܢܝ̈ ܡܠܟܘܬܗ ܕܡܠܟܐ ܗܠܝܐ ܕܒܪܬ ܕܩܣܐܪ ܘܡܠܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܠܗ.

Expl. ܘܫܬܡܠܠ ܒܐܝܠܝܢ ܕܡܠܟܘܬܐ ܒܫܡܗ ܕܡܫܝܚܐ ܢܫܬܪܐ ܕܢܦܘܩ ܡܢܗ ܕܠܐ ܠܗ.

122) G. der hl. Martyrinnen Pistis, Elpis und Agape und ihrer Mutter Sophia aus Rom (Bl. 713 r°—717 r° = syr. Bedjan VI 32—52 u. Lewis a. a. O. IX S. ܩܣܚ—ܩܦܕ, engl. X S. 168—184).

123) G. der hl. Nonne und Martyrin Eugenie, ihrer Eltern und Brüder (Bl. 717 r°—723 v° = syr. Bedjan V 469 bis 514 u. Lewis a. a. O. IX S. ܐ—ܠܗ, engl. X S. 1—35).

124) G. der hl. Martyrin Febronia (Bl. 723 v°—731 r° = syr. Bedjan V 573—615).

125) G. der hl. Martyrin Stratonika (ܐܣܛܪܛܘܢܝܩܐ) und ihres Bräutigams Seleukos (ܣܠܘܩܘܣ) in der Stadt Kyzikos (Bl. 731 r°—743 r° = syr. S. Ev. Assemani *l. c.* II 68—121).

Subscriptio (Bl. 743 v° f.), teils kar., teils ar.

Dr. G. Graf.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE.

Die christlich-literarischen Turfan-Funde. — Die beiden Kgl. Preußischen Turfan-Expeditionen Dr. A. v. Le Coqs (September 1904—Januar 1907) und Prof. A. Grünwedels (September 1905—Juni 1907) und die ihnen vorangegangene noch großenteils aus privaten Mitteln ermöglichte Expedition Grünwedels und Dr. G. Huths (August 1902—Juli 1903) gewinnen neben der eminenten Bedeutung ihrer kunstgeschichtlichen Ergebnisse einen einzigartigen Wert nicht minder auf dem literarischen Gebiete vor allem vermöge der Schätze manichäischen Schrifttums, welche sie ans Tageslicht gefördert haben. Aber auch an eigentlich christlichen Schriftdenkmälern literarischer Natur hat Chinesisch-Turkistan sich in überraschendem Maße fruchtbar erwiesen. Ein zusammenfassender Überblick über das, was nach dieser Richtung hin an Früchten der drei deutschen Forschungsreisen bislange bekannt wurde, dürfte den Lesern unserer Zeitschrift kaum unerwünscht sein.

An Biblischem stehen obenan die *Bruchstücke einer Pehlewi-Übersetzung der Psalmen aus der Sassanidenzeit*, über die F. C. Andreas SbPAW. 1910 S. 869—872 berichtet hat. Auf zwölf mehr oder weniger beschädigten Blättern bieten sie den Text von Ps. 94. (93) 18—23; 95 (94). 2—7 Anfang; 95 (94). 7 Schluß—96 (95). 10; 119 (118). 124—142; 121 (122). 4—132 (133). 2; von Teilen von 133 (134). 2—134 (135). 2 und 134 (135). 9 ff.; von 134 (135). 11 Schluß—135 (136). 9; 135 (136). 9 bis 136 (137). 3. Den ersten Versen der Psalmen folgen jeweils die entsprechenden ὑποψάλματα des liturgischen nestorianischen Psalteriums, die unter dem Namen Qânônê von der Überlieferung auf Mâr(j) Aβâ I (gest. 552) zurückgeführt werden. Da Textkorruptelen, welche bereits der Ambrosianus der Pešîttâ und die Hs. *Brit. Mus. Add. 17.110* aufweisen, der syrischen Vorlage noch fremd waren, glaubt A., die Entstehung der Pehlewi-Version bis in das erste Viertel des 5. Jahrhunderts hinaufrücken zu dürfen und annehmen zu sollen, daß die Qânônê Mâr(j) Aβâs erst nachträglich eingefügt wurden. Man wird indessen nicht vergessen dürfen, daß die beiden einen syrischen Texttyp des 6. Jahrhunderts vertretenden Hss. monophysitischer und mithin verhältnismäßig westlicher Provenienz sind, und deshalb mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß auch die Pehlewi-Übersetzung einen syrischen, aber nestorianischen und durchaus östlichen Text erst jenes Jhs. wiedergibt, der aber dem gleichzeitig von den syrischen Monophysiten benutzten gegenüber noch auf einer altertümlicheren Stufe der textlichen Entwicklung verharrte. Wenn einmal eine Edition der unschätzbaren Fragmente vorliegen wird, gestattet vielleicht ein Ver-

gleich mit Zitaten der betreffenden Psalmen bezw. Anspielungen auf dieselben in der ältesten syrisch-nestorianischen Literatur (Narsai; Bâβai; Akten der persischen Martyrer usw.) hier zu einem endgültigen Urteil zu gelangen. In jedem Falle erhalten wir an diesen Fragmenten das erste umfangreichere Bruchstück einer allem Anscheine nach nicht unbedeutend gewesenen christlichen Pehlewi-Literatur, bezüglich deren man bisher lediglich auf Nachrichten und den einen oder anderen versprengten Splitter in nestorianischer Liturgie angewiesen war. Vgl. in letzterer Beziehung Conybeare *Rituale Armenorum*. Oxford 1905, S. 367 f.

Wenn nicht von einem ebenso reich entwickelten eigentlich literarischen Leben, so doch von liturgischer Verwendung eines bisher im Kreise christlich-orientalischen Schrifttums überhaupt unbekannt gewesenen Idioms geben *Neutestamentliche Bruchstücke in soghdischer Sprache* Kunde, die F. W. K. Müller SbPAW. 1907 S. 260—270 bereits ediert hat. Es handelt sich um je ein Einzelblatt mit dem Text von Gal. 3. 25—4. 6 bezw. λ 1. 63—80 und ein zusammengeklebtes Doppelblatt, dessen sichtbare Außenseiten M 10. 14 Schluß und 15 bezw. 20. 19 ff. bieten. Der Paulustext ist ein bilinguer, indem je einem syrischen Satz seine soghdische Übersetzung folgt. Bei den evangelischen Bruchstücken sind im Gegensatze zu einem folgenden rein soghdischen Text nur mehr die liturgischen Rubriken und die Anfangsworte der Perikopen syrisch gegeben. Wir haben es bei den letzteren mit Trümmern eines Evangeliars nach nestorianischem Ritus zu tun, die sich auf die Vorbereitungszeit auf Weihnachten und auf die Osteroktav beziehen. Der verdiente Herausgeber hat dieses entweder nicht erkannt oder doch ausdrücklich auszusprechen unterlassen. Ich selbst werde demnächst Gelegenheit haben, an anderer Stelle die drei Splitter vom liturgiegeschichtlichen Standpunkte aus zu würdigen.

Nichtbiblische liturgische Texte ausschließlich in syrischer Sprache sind größtenteils die *Litteratur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan*, von denen E. Sachau SbPAW. 1905 S. 964—978 Proben nach — unterm 24. Juni 1905 durch A. v. Le Coq nach Berlin gesandten — photographischen Specimina einiger Seiten veröffentlicht und besprochen hat. Dieselben entstammen drei verschiedenen Hss., von denen der Reihe nach 18, 6 und etwa 60 Blr. erhalten sind. Die beiden ersten Hss. waren nestorianische Choralbücher —, wie S. annimmt, desjenigen Typus, welcher mit dem Namen *Gazzâ* („Thesaurus") bezeichnet wird und die Gesänge nur für die Offizien der Festtage enthält. Das dem erhaltenen Bruchstück der ersten entnommene Specimen ergab sogar eine wesenhafte Identität des Textes mit demjenigen eines Berliner *Gazzâ*-Exemplares, *Orient. fol. 620.* (Vgl. Sachau Katalog S. 159—163). Ein endgültiges Urteil über den näheren Cha-

rakter der beiden fragmentarischen Hss. wird sich indessen doch wohl erst auf Grund einer Prüfung alles Erhaltenen aussprechen lassen. Nach den von S. vorgelegten Proben könnte es sich auch um Exemplare .einer Form des *Ḥûδrâ* („Circulus", nämlich: „anni") genannten Choralbuches gehandelt haben, in welcher dieses sonst im Gegensatze zum *Gazzâ* den sonntäglichen sowie den Ferialoffizien (vor allem der Quadragesima) gewidmete Buch auch die Gesänge der Festtagsoffizien mitumfaßt. Ein Exemplar dieser Form ist beispielsweise an *Add. 1981* der Universitätsbibliothek zu Cambridge im Katalog Wright-Cook S. 163—193 gut beschrieben. Von der dritten mit ca. 60 Blrn. vertretenen Hs. lag S. die Photographie eines Blattes vor, das auf seinem v° die Selbstbezeichnung des betreffenden liturgischen Buches als „*Penqîttâ* der Ordines und Kanones des ganzen Jahreskreises" aufweist. Die derselben vorangehenden Liedstophen, von denen S. einige übersetzt hat, entsprechen den Schlußstrophen der „allgemeinen *Qâlê*," die einen Anhang des dreibändigen gedruckten *Breviarium Chaldaïcum* (Paris 1886 ff.) bilden und als solcher des nestorianischen *Ḥûδrâ* auch hslich (z. B. in der angeführten Cambridger Hs. Bl. 367r°—445v°. Vgl. Katalog Wright-Cook S. 188f.) überliefert sind. Doch müßte es sich um eine von der gedruckten verschiedene Rezension solcher *Qâlê* handeln. Was folgt, ist der Anfang nicht, wie S. anzunehmen scheint, von Texten auf die herbstliche Gedächtnisfeier der Kirchweihe, sondern eines Formulars für die tatsächliche Konsekration einer neuen Kirche selbst. Eine genauere Beschreibung, bezw. womöglich eine vollständige Edition vor allem dieses besonders umfangreichen Hs.-Fragments wäre zumal dann dringend zu wünschen, wenn S. mit dem Urteil das Richtige trifft, daß die Schrift „erheblich älter" sogar als das 9. oder 10. Jh. sein kann. Gibt für die Ausführlichkeit seiner Rubriken im allgemeinen die Einleitung des Kirchweihe-Formulars einen richtigen Maßstab, so müßte neben seinem in jedem Falle hervorragenden Alter auch jene dem Stücke die Bedeutung einer liturgiegeschichtlichen Urkunde allerersten Ranges sichern.

Die Reihe der im Gegensatz zu Bibel und Liturgie im engsten Sinne literarischen Fundstücke der deutschen Turfan-Expeditionen, deren hier zu gedenken wäre, eröffnet *Eine Hermas-Stelle in manichäischer Version,* die F. W. K. Müller SbPAW. 1905 S. 1077—1083 publiziert hat. Das Bruchstück eines zweikolumnigen Blattes bietet die Reste einer mittelpersischen Rezension von Sim. IX 12—25 des „Hirten". Der merkwürdigen, aus der römischen Christengemeinde des 2. Jhs. hervorgegangenen Prophetenschrift in den Händen orientalischer Manichäer an der Westgrenze Chinas zu begegnen, ist eine Überraschung seltsamster Art. Immerhin darf vielleicht daran erinnert werden, daß auf eine ehemalige Bekanntschaft wenigstens des

christlich-ostaramäischen Gebietes mit dem „Hirten" schon bisher die Tatsache hinzuweisen schien, daß für eine der zahlreichen Anaphoren des jakobitischen Ritus (Renaudot *Liturg. Ar. Collectio.* Neudruck: Frankfurt 1847. II S. 346—352) „Matthäus, der Hirte, welcher ist Hermes (oder: Hermas)" als Verfasser genannt wird. Vgl. N. Serie I S. 112 dieser Zeitschrift. — Wohl noch in die Sphäre altchristlichen Schrifttums hinauf führt auch das erste von zwei Stücken, die als *Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptenfragment in türkischer Sprache aus Turfan (Chinesisch-Turkistan)* durch A. v. Le Coq SbPAW. 1909 S. 1202—1218 publiziert wurden. Auch hier handelt es sich um ein einziges Bl. Dasselbe enthält Reste der Nrn. 17—19 einer Folge von Sprüchen, welche den Aposteln (und Evangelisten?) in den Mund gelegt werden. Wir haben es mit einer Apostelmoral von der Art der in der ersten Hälfte der sog. Apostol. KO. aufgegangenen zu tun, die textlich allerdings zu jener keinerlei Beziehung zeigt. Der Name des Sprechers ist für Nr. 17 nicht erhalten; für Nr. 18 wird „Zavtai *(sic!)* der Apostel", für Nr. 19 „Lucas der Apostel *(sic!)*" genannt. Es muß dahingestellt bleiben, ob die Schrift bewußt neben den Zwölfboten auch andere Persönlichkeiten des Urchristentums wie die beiden ihrem Kollegium nicht angehörenden Evangelisten als Redner einführte oder ob ihr eine von den kanonischen verschiedene Apostelliste zugrunde lag. Das merkwürdige „Zavtai" geht, ob nun als Apostelnamen zu fassen oder durch Ausfall eines „Jakobus" zu erklären, unmittelbar jedenfalls auf syrisches ܙܒܕܝ zurück, sichert also eine aramäische Vorlage des türkischen Textes, womit jedoch Griechisch als Originalsprache der verschollenen Schrift nicht ausgeschlossen ist. — Jedenfalls orientalischen Ursprungs ist dagegen die Legende über *Die Anbetung der Magier,* deren uigurisches Textbruchstück wieder F. W. K. Müller in seinen *Uigurica,* Abhdl.PAW. 1908 (60 S.) veröffentlicht und übersetzt hat. Es handelt sich um eine auch von Marco Polo (I Kap. 14) berichtete Sage. Vgl. Yule *The book of Ser Marco Polo.* London 1903 I S. 78 ff. Das Jesuskind gibt den morgenländischen Gästen einen Stein von seinem gemauerten Krippenlager mit, den diese auf der Rückkehr, seinen Wert nicht ahnend, in einen Brunnen werfen, aus welchem alsdann ein schrecklicher Feuerglanz bis zum Äther aufsteigt. Eine nur unmerklich abweichende Rezension der Sage wird schon von Mas'ûdî *Murûǧ aḏ-ḏahab* Kap. 68 (*ed.* Barbier de Meynard IV S. 80) unter Verweis auf eine ausführlichere Darstellung in seinem *Kitâb aḫbâr az-zamân* kurz vorgeführt. Das Motiv ist offenbar nächst verwandt mit demjenigen der von Maria den Magiern geschenkten und im Feuer unverbrennbar bleibenden Windel des göttlichen Kindes, das in dem arabischen Kindheitsevangelium und dem Florentiner apokryphen arabischen Herrenleben auftritt. Vgl. Tischendorf *Evan-*

gelia Apocrypha. Editio altera. Leipzig 1876. S. 184 bezw. N. Serie I S. 253 dieser Zeitschrift. Beide Motive haben ihre Urheimat wohl in syrischer Legendendichtung. — Zweifelhaft bleibt es schließlich, ob einen liturgischen oder einen im engeren Sinne literarischen Text ein sprachlich noch nicht enträtseltes Bl. in Estrangelo-Schrift etwa des 10. Jhs. enthält, das S. hinter den Proben der Bruchstücke der drei syrischen liturgischen Hss. mitgeteilt und vorläufig kurz besprochen hat.

Faßt man dies alles zusammen, so gewinnt man gewiß den Eindruck, daß auch die christlich-orientalische Forschung der weiteren Hebung des hslichen Erträgnisses der Turfan-Expeditionen mit dem allergrößten Interesse entgegen zu sehen hat. Möchte dieselbe in möglichst raschem Tempo erfolgen!

Dr. A. Baumstark.

Bericht über die Tätigkeit der orientalischen wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem (Num. III). — Im Berichtsjahr (Oktober 1912 bis Oktober 1913) weilten die beiden HH. Stipendiaten P. Dr. Evarist Mader und Privatdozent Dr. Rücker weiter in Jerusalem, um ihre begonnenen Arbeiten fortzusetzen. Beide unternahmen mehrere gemeinschaftliche Forschungsreisen; so im September-Oktober 1912 durch Samaria und Galiläa bis an den Libanon, im Januar 1913 in das Ostjordanland nach Madaba und in die weitere Umgebung dieser Stadt, im Februar bis März ins Jordantal von Jericho nach Scythopolis, dann wieder ins Ostjordanland und durch Galiläa nach Tyrus, im Mai nach Hebron und Südjudäa. Außerdem führte Dr. Mader eine größere Reise aus, auf der er fast das ganze Ost- und Westjordanland berührte; ferner weilte er längere Zeit in Südjudäa, um seine Spezialstudien über dieses Land fortzusetzen. Dr. Rücker seinerseits hielt sich zwei Wochen am See Genezareth auf und trat am 2. August eine mehrwöchentliche Studienreise nach Beirut und dem Libanon an, zu der er von S. Em. Kard. Kopp eine besondere Unterstützung erlangt hatte. In seinen Forschungen in den verschiedenen Bibliotheken in Jerusalem wie in Beirut und in Šarfeh sammelte Dr. Rücker vor allem das Material für seine große Arbeit über das Perikopenwesen der orientalischen Kirchen. Leider stieß er bei der Benutzung der Bibliotheken vielfach auf unüberwindliche Schwierigkeiten. In die Bibliothek der Jakobiten in Jerusalem kam er nach der Union des ehemaligen syrischen Bischofs der Stadt mit Rom überhaupt gar nicht mehr hinein, so daß er die begonnene Kopie der Homilien des Patriarchen Kyriakos aus der einzigen dort existierenden Handschrift nicht einmal vollenden konnte. Hingegen konnte er ungestört die syrischen Handschriften in der griechischen

Bibliothek bearbeiten, dank dem Wohlwollen des griechischen Patriarchen von Jerusalem. In Beirut durchforschte Dr. Rücker die syrischen Handschriften der Universitätsbibliothek der Jesuiten. Allein in Šarfeh konnte er unbegreiflicherweise, trotz einer früher an ihn ergangenen Einladung des Superiors des Klosters, in die dortige Bibliothek keinen Zutritt erhalten; hingegen konnte er in andern Klosterbibliotheken des Libanon ungestört arbeiten und mehrfach interessantes Material für sein Werk sammeln. Der am 1. Oktober ablaufende Urlaub wurde Dr. Rücker auf ein halbes Jahr verlängert, so daß er bis März 1914 in Palästina bleiben und die Sammlung des Materials, soweit dieses überhaupt zugänglich und erreichbar ist, abschließen kann. Dr. Mader richtete bei seinen verschiedenen Forschungsreisen seine Aufmerksamkeit in erster Linie auf die vorisraelitischen Kultstätten, besonders auf die große Zahl von ihm neu entdeckter Dolmen. Er hat bis jetzt etwa 60 dieser Anlagen aufgefunden und untersucht; sie verteilen sich auf Galiläa, Samaria, Judäa und das Ostjordanland; sie werden in Verbindung mit den antiken Kultstätten Palästinas den Gegenstand einer besondern Publikation bilden. In Hebron und in Südjudäa überhaupt setzte dann Mader seine topographischen und archäologischen Forschungen fort, wobei auch für die altchristliche Zeit manches abfiel. So stellte er in Verlauf seines sechsmaligen Aufenthaltes in diesen wenig erforschten Gegenden nicht weniger als 25 Kirchenruinen aus byzantinischer Zeit fest. In einer der Ruinen etwa zwei Stunden südlich von Hebron glaubt Mader mit großer Wahrscheinlichkeit das Kloster feststellen zu können, das die Bewohner von Aristobulias dem hl. Euthymios im dritten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts „bei ihrem Dorfe“ bauten und das man bisher vergebens gesucht hat. (Vgl. Cotelier, *Ecclesiae Graecae monumenta*, II, 224—227 [= Migne, *PG.* CXIV, Sp. 619—623] u. IV, 25—27; beide Textrezensionen stimmen im wesentlichen überein). Ferner glaubt er, das in der zweiten Rezension der „Vita Euthymii“ erwähnte Kloster bei Kapharbarucha mit dem Severianuskloster identifizieren zu sollen, und letzteres will er in der heutigen Lotmoschee in der Nähe von Beni-Naʿîm erkennen. Jedenfalls ist dieses Kloster verschieden vom Euthymioskloster bei Aristobulias. Über diese wichtigen topographischen Fragen wird sich Mader in einer eigenen Darstellung äußern. Das Manuskript zum I. Bande der *Collectanea Hierosolymitana* von dem früheren Stipendiaten Dr. Karge, Privatdozent in Breslau, ist abgeschlossen. Der leitenden Kommission der Station lagen in Aschaffenburg, bei einer gelegentlich der Generalversammlung der Görresgesellschaft abgehaltenen Sitzung, Druckproben vor, auf Grund derer die Druckausstattung für die Publikation festgestellt ward; durch den Vorstand der Görresgesellschaft wurde der notwendige Kredit

für diesen Band bewilligt, so daß der Druck demnächst beginnen wird. Dr. Karge hat außerdem ein Doppelheft der *Biblischen Zeitfragen*, nämlich: *Babylonisches im Neuen Testament*, abgeschlossen. In der Sektion für Altertumskunde der Görresgesellschaft hielt er bei der Tagung in Aschaffenburg einen längeren, mit zahlreichen Lichtbildern nach eigenen Aufnahmen illustrierten Vortrag über seine Arbeiten und Funde an den Ufern des Sees Genezareth; ein Teil dieses Materials wird im erwähnten I. Bande der *Collectanea Hierosolymitana* zur Bearbeitung gelangen. Mit Benützung seines im Oriente gesammelten Materials hat der frühere Stipendiat Dr. Graf, Pfarrer in Donaualtheim, folgende Arbeiten veröffentlicht: 1. *Das Schriftstellerverzeichnis des Abû Ishâk ibn al-ʿAssâl* (Oriens christ. Neue Serie II, 205—226). — 2. *Christlich-Arabisches* (Theolog. Quartalschrift, Tübingen 1913, S. 161—192). — 3. *Psychologische Definitionen aus dem „Großen Buche des Nutzens“ von Abdallâh ibn al-Faḍl* (in *Festgabe Clemens Baeumker*, S. 55—78). — 4. *Das arabische Original der Vita des hl. Johannes von Damaskus* (*Katholik*, 1913, II, S. 164—190; wird fortgesetzt). Ferner finden sich Mitteilungen von ihm in der Beschreibung syrischer Handschriften im *Oriens Christ.* 1912, S. 318—333. — Im Drucke befindet sich *Des Theodor Abû Ḳurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion* (in *Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters*, Bd. XIV, H. 1).

Für die leitende Kommission
Prof. I. P. Kirsch.

Les travaux de l'École Biblique de Saint-Étienne à Jérusalem durant l'année scolaire 1912—1913. — *Voyages et explorations.* — Dans le courant d'octobre 1912, les étudiants de l'École furent conduits à travers le pays de Samson et la plaine des Philistins. Quittant les hautes régions des la Judée par la descente de Bēt-Maḥsīr, la caravane passa au Khirbet ʿIsalīn qui conserve le souvenir de la sépulture du héros danite, puis aux fouilles, maintenant comblées, de ʿAïn Schems, pour atteindre Bēt-Djibrīn. Ce n'est pas sans un certain serrement de cœur que l'on traversa le champ de bataille du Wady es-Sanṭ où les armées byzantines, vaincues par les hordes arabes, abandonnèrent le sud de la Palestine à la barbarie de l'Islam. En parcourant les ruines d'Éleuthéropolis, de Gaza et d'Ascalon, comme nous le fîmes alors, on s'aperçoit aisément que cette journée fut un coup mortel donné à la civilisation dans ces contrées. Nous revînmes à Jérusalem par Esdoud, ʿAḳir, ʿAmwās, où, d'après la rumeur publique, on serait sur le point de fouiller complétement la fameuse basilique de Nicopolis. Le voyage s'acheva par Bethoron et Gabaon, sur les

traces de sainte Paule. Après quelques semaines de séjour en Égypte, dix voyageurs se trouvaient, le 5 février, à Suez, fidèles au rendez-vous indiqué pour la grande excursion de la péninsule sinaïtique et de l'Arabie Pétrée. Pour la cinquième fois, l'École Biblique gravit la montagne sacrée, pour la cinquième fois elle suivit pas à pas l'itinéraire des Hébreux dans le désert. Les observations nouvelles, y compris le relevé de plusieurs inscriptions et de diverses ruines ou localités anciennes, enregistrées au cours de ce voyage, ont été consignées dans les derniers fascicules de la *Revue Biblique.* Pendant qu'une partie des professeurs joints à la caravane opérait ainsi au loin, d'autres continuaient à explorer Jérusalem et les environs. Ceux-ci relevèrent un tombeau et des ossuaires juifs sur le territoire de Scha'fāt. Cette installation funéraire révéla un grand nombre de graffites hébreux et grecs d'un grand intérêt. Un certain nombre d'ossements appartenaient, comme on peut le déduire des inscriptions, à des Juifs de la Diaspora, à des prosélytes venus de Palmyre, de Chalcis et peut-être d'Adiabène, suivant une récente interprétation de M. l'abbé Nau. Cette découverte venait se joindre à d'autres non moins intéressantes: celles qui ont été faites aux abords de la Tour Pséphina à Jérusalem, et vers l'angle nord-est des remparts, l'inscription grecque chrétienne d''Amwās, l'hypogée juif de Djifneh contenant probablement un nom historique, Jakîmos appelé aussi Alâmos, enfin le sarcophage à reliefs mythologiques des environs de Silo.

Publications. — Ces divers documents ont fait la matière des chroniques de la revue qui est l'organe de l'École Biblique. Le même périodique commence la publication d'une grammaire de la langue de Canaan par le P. Dhorme; il vient d'achever la série d'études sur Marc-Aurèle du R. P. Lagrange auquel on doit aussi un article du *Correspondant* (10 mai) sur le miracle grec et les rythmes de l'art. Terminée aussi l'Exploration de la Vallée du Jourdain qui comprend un ensemble de 102 pages grand in-8⁰, de 6 planches hors-texte et de 30 figures. Parmi les travaux des anciens membres de notre école signalons l'article de M. L. Gry sur Osée et les dernières années de Samarie, ceux de M. Tisserant sur un ms. palimpseste de Job de la bibliothèque de Jérusalem et sur les fragments grecs et latins de l'Evangile de Barthélemy, enfin un bel ouvrage sur le Sinaï en langue catalane par le R. P. B. Ubach, O. S. B. Les récentes fouilles commencées à Sichem et à Jérusalem pourront bientôt fournir matière à d'autres comptes-rendus importants. En attendant, nous lisons dans le bulletin de mars-avril 1913 de l'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (séance du 25 avril): »M. le marquis de Vogüé communique des plans de la basilique de Bethléem, récemment relevés avec beaucoup de soin par les PP. Vincent et Abel, professeurs à l'Ecole Bib-

lique dominicaine de Jérusalem. Il résulte de ces plans que la basilique a été construite d'abord, sous Constantin, sur le plan des basiliques latines. C'est sous le règne de Justinien que l'abside primitive fut, pour ainsi dire, emboîtée dans un triple lobe, en forme de trèfle. Le raccord fut d'ailleurs opéré avec tant de soin qu'il avait échappé jusqu'alors à ceux qui ont décrit cette église, la plus ancienne de la chrétienté, en particulier à M. Harvey dans son monumental ouvrage. M. le marquis de Vogüé rend hommage à l'activité des Dominicains français qui continuent, sans se lasser, l'œuvre commencée.«

On lit dans le *Journal Officiel* du 27 juin 1913: »Dans sa séance du 21 juin, l'Académie des Sciences Morales et Politiques a décerné un prix de 8.000 francs (sur le prix Le Fèvre-Deumier) au R. P. Lagrange pour ses travaux personnels et ceux de l'École Biblique placée sous sa direction.«

Les conférences palestiniennes et orientales, données dans la grande salle de Saint-Étienne à Jérusalem, traitaient des sujets suivants: Nabuchodonosor, par le R. P. Dhorme. — Les oiseaux de Palestine, par le T. R. P. Schmitz, supérieur de l'hospice Saint-Paul. — Les grandes routes de Mésopotamie en Syrie aux différents âges (avec projections), par le R. P. Carrière. — Les populations actuelles des bords du Tigre et de l'Euphrate (avec projections), par le R. P. Carrière. — La basilique de Bethléem, par le R. P. Savignac. — Saint Louis en Palestine, par le R. P. Dressaire. — La prise de Jérusalem par Saladin (1187), par le R. P. Abel. — Chateaubriand et l'Itinéraire de Paris à Jérusalem par le R. P. Créchet.

P. F.-M. Abel, O. P.

„Quellen der Religionsgeschichte." — Bei der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen ist eine Religionsgeschichtliche Kommission gebildet worden, unter deren Leitung die kompetentesten inländischen und ausländischen Gelehrten *Quellen der Religionsgeschichte* sammeln und in deutscher Sprache herausgeben sollen. Die Mitglieder dieser Kommission sind die Göttinger Professoren Andreas, Bousset, Oldenberg, Rud. Otto, Pietschmann, Edw. Schröder, Sethe, Titius, Wackernagel und Wendland. Den geschäftsführenden Ausschuß bilden die Herren Andreas, Otto und Titius.

Der Zweck dieses neuen Unternehmens, das im gemeinsamen Verlage der Firmen J. C. Hinrichssche Buchhandlung in Leipzig und Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erscheint und das frühere Unternehmen der *Religions-Urkunden der Völker*, herausgegeben von Lic J. Boehmer, in sich aufgenommen hat, ist kurz folgender: Die wichtigsten Quellenschriften der großen Religionen des Ostens, des

Islam, der parsischen, der indischen Religionen sollen in geordneten Gruppen und Reihen, aber ohne Serienzwang und möglichst unter Vermeidung der Konkurrenz mit schon Vorhandenem erscheinen. Verwandte Forschungsgebiete, besonders die Gebiete der semitischen, ägyptischen, europäischen Volksreligionen sollen ausgeschlossen werden. Sodann wird das Ritual-, Sakral-, Zauber- und Kultwesen der noch bestehenden oder der noch erreichbaren Primitiv-Religionen möglichst im Zusammenhange ihrer Gesamtkultur gesammelt und geordnet und dem religionsgeschichtlichen Studium zur Verfügung gestellt werden. Die Programme der einzelnen zu bearbeitenden Gebiete sind oder werden von Fachgelehrten des betreffenden Gebietes ausgearbeitet. Das ganze Unternehmen wird nach festen Gesichtspunkten religionswissenschaftlicher Methoden planmäßig angelegt, wobei apologetische, parteiliche, philosophische, ästhetische, subjektive Beweggründe und Maßstäbe, die bei der Darbietung religionsgeschichtlicher Urkunden oft störend mitwirken, ausgeschaltet werden.

Die „Quellen der Religionsgeschichte" werden unter die folgenden Gruppen verteilt erscheinen: 1. Europa, 2. Altsemitisches und Ägyptisches, 3. Judentum, 4. Gnostizismus mit Einschluß der mandäischen Religion, 5. Islam, 6. Iran, 7. Indien, außer Buddhatum, 8. Buddhatum in und außerhalb Indiens (soweit nicht in Gruppe 9 vorkommend), 9. China, Japan, Mongolen, 10. Afrika, 11. Amerika, 12. Die Primitiven der Südsee und des südlichen Asiens.

Soeben sind fertig geworden: *Dighanikaya, Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons* in der Übersetzung von Prof. Dr. R. Otto Franke in Königsberg, und *Lieder des Rigveda,* übersetzt von Prof. Dr. A. Hillebrandt in Breslau. In Vorbereitung sind außerdem *Kojiki, Nihongi, Engishki* (Übersetzer ist Prof. Dr. K. Florenz in Tokio) und etwa 15 weitere Bände.

Ein ausführlicher Gesamtplan ist in Vorbereitung und wird denen, die mitzuarbeiten wünschen, nach Fertigstellung auf Verlangen zugesandt.

C) BESPRECHUNGEN.

Dr. Franz Jos. Dölger *Konstantin der Große und seine Zeit; gesammelte Studien zum Konstantinsjubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Msgr Dr. A. de Waal, in Verbindung mit Freunden des deutschen Campo Santo in Rom herausgegeben. Mit 22 Tafeln und 7 Abb. im Text (XIX. Supplementheft der Römischen Quartalschrift).* XI u. 447 S. 8°, Freiburg (Herdersche Verlagshandlung) 1913.

Der prächtige Sammelband mit seinen gediegenen Einzeluntersuchungen bildet eine der literarischen Festgaben, welche dem ehrwürdigen, hochverehrten Begründer des archäologisch-historischen Kollegiums von Campo Santo, Msgr de Waal, von Freunden, einstigen Hausgenossen und, man darf wohl in weiterem Sinne sagen, Schülern zur Feier seines goldenen Priesterjubiläums in Dankbarkeit gewidmet wurden. Indem ausschließlich konstantinische Probleme zur Erörterung gelangen, verband man in sinniger Weise mit der Ehrung des Jubilars, des praktischen und wissenschaftlichen Förderers der Erforschung jener urchristlichen Epoche, die Erinnerung an die welthistorische Gedenkfeier des Jahres der Tiberschlacht. Es scharte sich um den verdienten Herausgeber Prof. Dölger eine stattliche Mitarbeiterzahl, darunter die klangvollsten Archäologennamen der Gegenwart; äußere Umstände verwehrten es einer weiteren Reihe von Gelehrten, deren Namen das Vorwort verzeichnet, ihre Beteiligung an der Ehrung des Meisters zu verwirklichen.

Der wissenschaftliche Wert der einzelnen Beiträge ist insofern recht verschieden, als die einen Forschungsergebnisse resumieren, andre neue Gesichtspunkte und Funde darlegen. Eine knapp zusammenfassende Studie von Privatdozent Dr. E. Krebs leitet das Ganze gleichsam ein mit einem Blick auf den Religionssynkretismus in konstantinischer Zeit: *Die Religionen im Römerreiche zu Beginn des vierten Jahrhunderts.* Griechenland, Thrakien, Phrygien und Kappadokien, Armenien und Persien, Syrien und Phoenizien, Ägypten, Karthago und Sizilien, Keltien, Germanien heißen die geographischen Ausschnitte, deren Götterwelt und Gottesideen essayistisch vorgenommen werden, um Rom, Judentum und Christentum richtig zu würdigen. Es schließt sich an ein Wort Prof. J. Wittigs über die offizielle Wertung des Mailänder Erlasses: *Das Toleranzreskript von Mailand* 313 (S. 40—65). Wir hoffen, daß W. noch ausführlicher und begründeter Stellung nimmt, als es in seinem kurzen Aufsatz geschehen konnte, zum neuentfachten Streit um die Wertung jenes katholischen Reichsgrundgesetzes, das, mag man es als Edikt oder als Erlaß oder wie sonst immer bezeichnen, tatsächlich zum markanten und entscheidenden Punkt der gesamten Konstantinsforschung geworden ist. Dr. Mueller behandelt S. 66—88 die gleichfalls umstrittene Schrift *Lactantius de mortibus persecutorum* und zwar in dem Zusammenhang einer *Beurteilung der Christenverfolgungen im Lichte des Mailänder Toleranzreskriptes* vom Jahre 313; ihm ist das Werkchen eine subjektiv gefärbte Schilderung der Christengefühle im Hinblick auf die abgeschlossene Verfolgungszeit. Um so manche wichtige Frage zu den salonitanischen Märtyrern der Lösung näher zu bringen, über deren einen (und zwar einen der ausnahmsweise nicht in Monastirine beigesetzten) der verdiente Archäologe Msgr Fr. Bu-

lič in seinem kurzem Excurs: *S. Felice martire di Salona sotto Diocleziano* (89—95) berichtet, wäre eine Untersuchung und Öffnung der arca der salonitanischen Märtyrer zu Rom erwünscht, zu der die de Waal-Festschrift vielleicht den definitiven Anstoß geben wird. Konstantin als Apologeten lehrt der nun folgende Aufsatz des Benediktiners P. Joh. M. Pfaettisch würdigen: *Die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen* (96—121). Man wird zweifellos dem Verfasser Recht geben müssen, wenn er sich gegen jene wendet, welche die Kaiserrede als Fälschung, rhetorischen Entwurf oder dgl. brandmarken. Seine Ergebnisse machen die Autorschaft Konstantins zum mindesten wahrscheinlich, bilden aber sicherlich die beste Grundlage zur Beurteilung des sehr interessanten Problemes. Während A. Wikenhäusers Referat *Zur Frage nach der Existenz von vornizänischen Synodalprotokollen* (122—142) nur lose mit dem Leitmotiv der Festschrift harmoniert, folgen nun nach einer reizvollen kriegsgeschichtlichen Würdigung des Kaisers, welche ein Fachmann von der Bedeutung K. Ritter von Landmanns unter dem Titel: *Konstantin der Große als Feldherr* (143—154) vorlegt, die das Schwergewicht der Festschrift ausmachenden archäologischen Themen. Dr. E. Beckers Studie *Protest gegen den Kaiserkult und Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der christlichen Kunst der konstantinischen Zeit* (154—190) halte ich, nach Dölgers ΙΧΘΥΣ, für die beste und erfolgreichste Behandlung eines die sog. „christliche Antike" betreffenden Einzelproblemes der altchristlichen Kunstbetrachtung.

Seine Beweise, daß die Nebukadnezarbilder als christliche Proteste gegen den Kaiserkult gelten, sind zwar ebensowenig zwingend wie seine hier mit verstärkten Gründen vorgelegte These „Moses-Konstantin", die in den Bildern des Meeresdurchzuges der Israeliten einen Hinweis auf die Schlacht an der milvischen Brücke sieht. Aber es gewinnt den Anschein, als ob auf dem eingeschlagenen Wege das Problem allein zu lösen sei. Es macht sich das Fehlen des schon vom Salonitaner Kongreß so dringend gewünschten Corpus der altchristlichen Sarkophage, oder sei es auch zunächst wenigstens nur eines Garrucci ergänzenden Skulpturenbandes, niemals stärker geltend als bei der Vornahme so entscheidender Arbeiten, wie die Beckersche eine ist.

Der Triumphbogen Konstantins betitelt sich eine allgemeine Beschreibung dieses weltbekannten Denkmals durch J. Leufkens (191 bis 216). Daran reihen sich zwei Aufsätze von besonderem Interesse für das Spezialgebiet dieser Zeitschrift. Dr. A. Baumstark behandelt *Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie* (217—254) in seiner gewohnten aus dem Vollen schöpfenden und neue Wege weisenden Art.

Zunächst prüft er die Federzeichnung in Resten eines jakobitischen Homiliars der Königlichen Bibliothek zu Berlin (Nummer 28 = Sachau 225) auf ihr Verhältnis zum mutmaßlichen Apsismosaik der konstantinischen Martyrionsbasilika zu Jerusalem und zeigt dabei, von welchem Wert bei analogen Rekonstruktionsversuchen vor allem auch die palästinensischen Pilgerandenken sind. Was B. zum mindesten wahrscheinlich macht, ist, daß der Hauptvorwurf jenes Mosaiks die Stifterporträts Konstantins

und Helenas unter den Querarmen eines Riesenkreuzes war. Auf Grund der Miniaturen eines um etwa 500 Jahre jüngeren Kodex derselben Sammlung (Nr. 14 = Sachau 304), nämlich eines im Jahre 1385/86 neugebundenen, also vielleicht ins 13. Jahrhundert wenn nicht erheblich früher anzusetzenden nestorianischen Evangeliars, publiziert dann B. einen hochinteressanten Konstantinszyklus. Es werden vorgeführt (und auf Tafel VIII und IX im Bilde wiedergegeben) folgende Einzelszenen: Konstantin sieht im Traume die Erscheinung des Kreuzes, Die Juden graben nach dem Kreuze, Das Verhör der Juden vor dem Herrscher, Die Erkennung des wahren Kreuzes (Totenerweckung). Schon die kunsthistorische Wertung dieses Kodex, auf Grund dessen B. den Illustrationstyp eines ostsyrischen evangelischen Perikopenbuches zu rekonstruieren in der Lage war, würde es als einen geradezu unersetzlichen Verlust brandmarken, wenn es dem Verfasser, wie er S. 240 Note 2 andeutet, „durch das empörende Vorgehen Joh. Reils unmöglich gemacht worden ist", sein großes, mit schwersten Opfern vorbereitetes Miniaturenwerk herauszubringen. B. beschäftigt hier natürlich hauptsächlich das Inhaltliche der erwähnten Darstellungen und er kommt zu dem Schlusse, daß sie lediglich aus der Liturgie zu erklären sind. Ins Liturgische spielt denn auch sein dritter Beitrag in diesem Aufsatze: Konstantin der „Apostelgleiche" und das Kirchengesangbuch des Severus von Antiocheia.

Eine willkommene Ergänzung zu Baumstarks Konstantiniana bildet die nun folgende Publikation einiger Bilder des ersten christlichen Kaiserpaares durch Johann Georg, Herzog zu Sachsen, unter dem Titel *Konstantin der Große und die hl. Helena in der Kunst des christlichen Orients* (255—258). Besprochen werden der allgemeine Ikonentyp, ein Kupferstich vom Athos sowie ein Goldblechmedaillon aus Konstantinopel, beide im Besitze des hohen Verfassers. Für die Authentizität der bekannten Konstantinsfigur am Lateran legt Dr. F. Witte eine Lanze ein unter dem Titel: *Die Kolossalstatue Konstantins des Großen in der Vorhalle von S. Giovanni in Laterano* (259—268). Als Teil eines Lampengehänges (corona) ist das *Bronzemonogramm Christi aus Aquileia* anzusehen, das Prof. H. Swoboda (269—275) publiziert und in dem er Beziehungen zum Labarum vermutet. Nur lose passen dann wiederum in den Rahmen der Festschrift die Aufsätze von J. Wilpert über *Die Malereien der Grabkammer des Trebius Justus aus dem Ende der konstantinischen Zeit* (276—296) und O. Marucchis, welcher den gleichen Gegenstand behandelt.

Marucchi hatte die interessanten Fresken zusammen mit Baron Kanzler bereits im *Nuovo Bullettino di archeologia cristiana* bekannt gemacht. Während Wilperts Abhandlung, der eine schöne Farbentafel beigegeben ist, Trebius Justus als Christen anerkennt, wie ich das selbst bereits in der Neuauflage meines Handbuches der christlichen Archäologie getan habe, erhellt Marucchis Standpunkt aus der Überschrift seiner Untersuchung: *Il singolare cubicolo di Trebio Giusto spiegato nelle sue pitture e nelle sue iscrizioni come appartenente ad una setta cristiana eretica di derivazione egiziana* (297—314).

Es folgt Prof. Dr. J. P. Kirsch's wertvolle Untersuchung über *Die römischen Titelkirchen zur Zeit Konstantins des Großen* (315—339), welche zeigt, wie manches ungelöste Problem noch zur Erforschung des altchristlichen Rom, über der Erde, reizt. In durchaus neuer

Stellungnahme, auf die einzugehen hier leider nicht möglich ist, tritt Dr. M. Schwarz (Passau) an das heikle Thema heran: *Das Stilprinzip der altchristlichen Architektur* (340—362), während der Meister auf diesem und verwandten Gebieten Prof. J. Strzygowski lichtvoll und anregend *Die Bedeutung der Gründung Konstantinopels für die Entwicklung der christlichen Kunst* (363—376) neuerdings klar legt. Der Herausgeber der Festschrift beschließt dann mit dem Exkurs: *Die Taufe Konstantins und ihre Probleme* (377—447) das auch rein äußerlich und typographisch hervorragende Werk.

C. M. KAUFMANN.

Henri Lammens S. J., professeur de littérature arabe à l'institut biblique, *Fâṭima et les filles de Mohamet; collection «Scripta pontificii Instituti biblici»*, VIII, 110 pages; Max Bretschneider, Rome, 1912.

Le sous-titre donné par l'auteur à cette importante brochure: «*notes critiques pour l'étude de la Sîra*[1]» montre clairement le but poursuivi. «Cette monographie ouvre une Série d'études détaillées», sur la vie de Mahomet et les débuts de l'Islam. Le Père Lammens a déjà publié plusieurs travaux fort bien documentés sur le siècle de l'hégire. Pour lui «la Sîra est d'abord exégétique. Dérivée en droiture du texte du Qoran, elle est destinée à lui servir de commentaire en action; elle doit traduire en anecdotes précises et pittoresques les allusions les plus obscures, les sous-entendus les moins intelligibles des versets ... La Sîra est ensuite doctrinale», destinée à fixer des points de dogme, de morale et de loi religieuse. La réalité des faits et le respect de la vérité objective ont peu préoccupé l'esprit des nombreux *moḥadditins* ou rapporteurs de traditions et de légendes. Aussi à ces volumineuses compilations de gestes et de paroles attribués au Prophète, la critique doit-elle appliquer une méthode rigoureuse pour dégager la vérité des apports successifs accumulés sous les influences religieuses et politiques. L'histoire de Fâṭima, fille de Mahomet, démontre jusqu'à l'évidence la nécessité d'un pareil examen.

La gloire de Fâṭima consiste à avoir perpétué la descendance[2] du Prophète: c'est la raison première de la vénération dont elle a été l'objet chez les orthodoxes et les Šiʿites. Mais sa vie réelle ne faisait pas prévoir cette glorification posthume. La date de sa naissance ne saurait être déterminée avec précision: les contemporains

[1] Par Sîra ou vie on désigne l'ensemble des écrits s'occupant des gestes de Mahomet.

[2] Les Sayids et les chérifs qui ont peuplé et peuplent encore le monde musulman descendent du Prophète par Fâṭima; car ses autres filles Rogaiya, Omm Koltoûm et Zainab n'ont point laissé de postérité qui fit souche, du moins la tradition a gardé le silence autour des «rejetons de la sainte famille».

ne s'en sont nullement préoccupés; c'est la tradition qui a essayé de la fixer. Pour comprendre combien peu elle a réussi, il faut lire les quelques pages consacrées à cette question par le Père Lammens. Comme il s'agissait aux yeux des moḥaddiṯins, non d'une question historique mais de fabriquer une machine de guerre, on se soucia peu tout d'abord de mettre en relief l'ingrate figure de Fâṭima. Elle était d'un caractère chagrin et pleurnicheur et d'une intelligence bornée. Sa constitution était débile; sa maigreur et ses infirmités la rendaient impropre aux travaux réservés aux femmes arabes. C'est apparemment pour ces motifs, que malgré son titre de fille de Mahomet, elle ne trouva pas à s'établir. Aucun des compagnons du Prophète ne la demanda en mariage[1]. Il fallut un ordre du ciel pour décider cette union avec ʿAli. L'intervention d'Allah dans les actes privés de la vie de Mahomet n'était pas chose rare! Fâṭima n'eut pas à se louer de ce choix. «On m'a mariée à un gueux» dit-elle, furieuse, à son père qui lui imposa silence en énumérant les qualités de ʿAli, «le musulman le plus ancien de sa famille, le plus intelligent, le plus instruit». Pour une certaine tradition, le gendre du Prophète devait avoir des qualités supérieures. A Badr, il avait montré un courage héroïque et une habileté digne d'un chef. Un moḥaddiṯ Šiʿite attendait l'apparition de ʿAli dans les nuages, comme mahdi. En fait, sa vie fut mesquine. «Au point de vue physique, il n'offrait point l'idéal de l'esthétique masculine. Sur un tronc trop court, au dessus d'un ventre démesurément proéminent, se détachaient des bras ridiculement minces. Au milieu d'une tête énorme, de petits yeux éteints et chassieux, un nez camard». Suivant l'expression d'une femme arabe, «on l'aurait dit fait de pièces rajustées au petit bonheur». Il était dépourvu d'intelligence, son indolence était proverbiale; grand dormeur, il n'allait au travail que pressé par la faim. Brutal et emporté, il se battit avec ʿOmar et brutalisa sa femme; il déserta le domicile conjugal et devint polygame du vivant de Fâṭima. Il était d'une pauvreté voisine de la misère et ne put obtenir aucun secours sérieux de la part de son beau-père. Après la mort de Fâṭima, à laquelle il n'assista pas, il ne s'accorda pas davantage avec ses enfants. Mais il était le père de Ḥasan et de Ḥosain, les deux héros des Šiʿites. Aussi la Šiʿa a-t-elle trouvé le moyen de faire de ʿAli le représentant officiel de la famille de Mahomet en lui appliquant les paroles du Qoran, 33 33. «Allah veut enlever de vous, gens de la maison, la souillure et vous purifier». «Les gens de la maison» sont les femmes de Mahomet; la tradition non-Šiʿite a appliqué cette expression à ʿAli, à Fâṭima et à leurs deux fils. Car d'après un ḥadîṯ, Mahomet un jour les abrita tous sous son manteau en disant«: Voilà les gens de ma maison». Les descendants de ʿAli sont du sang le plus pur du Prophète. Cependant les ʿAlides n'ont point réussi dans le califat. Ils ont été supplantés par les ʿAbbassides qui ont profité de leur influence pour arriver au pouvoir et établir le califat de Bagdad au détriment de celui de Damas. Dans le but de donner à leur ambition une apparence de légalité, ils n'ont pas manqué de représenter ʿAli rendant hommage à ʿAbbas et lui disant: «Dans sa famille résident la prophétie et le Califat.»

Dans l'étude des traditions sur l'Islam primitif, l'historien n'aura pas à se prémunir seulement contre les tendances exégétiques et doctrinales: il devra distinguer aussi les influences politiques. En droit, dans l'Islam, tout doit sortir du Prophète et être ramené au Prophète: pouvoir temporel et domination spirituelle. Pour autoriser telle interprétation du Qoran ou telle usurpation, un ḥadiṯ habilement amené et placé dans la bouche d'un compagnon d'Abou'l Qâsim aplanit les

[1] La tradition n'a pu accepter cette idée: elle a parlé des nombreux prétendants qui se disputaient la main de Fâṭima: la demande dépassait l'offre.

difficultés et délivre de tout scrupule. C'est un peu l'image du Prophète. A l'encontre de Casanova[1] qui voit dans Mahomet un caractère «positif, sérieux et loyal» et un homme de génie qui semble avoir compris de prime abord la portée de sa mission, l'auteur de l'article «Mahomet fut-il sincére?»[2] a distingué dans Abou'l Qâsim l'homme qui borna d'abord ses prétentions à un rôle restreint parmi ses compatriotes, de l'exalté qui emporté par les événements politiques, élargit ses vues suivant les circonstances. En habile marchand mecquois il sut tirer profit de ses succès, après avoir rendu Allah tributaire et complice de ses variations. Le Père Lammens nous retrace dans ses «notes critiques», un portrait de Mahomet qui ne diffère pas beaucoup de celui qu'il nous avait déjà donné. A sa vie pauvre et modeste du début succède, lorsqu'il est devenu chef d'Etat un grand amour du luxe, de la parade, des richesses. La sensualité s'est développée. «J'aime les femmes, les parfums et les bons repas» déclarait l'Apôtre d'Allah. Cet homme qui se laissa bercer par le destin et fit tout plier à sa politique ne devoit être vraiment grand, parmi les siens, qu'après sa mort. Avant de mourir, il pourvut lui-même à la sauvegarde de sa dignité. Ses femmes étaient convoitées, déjà de son vivant, par ses compagnons. Il les déclara «mères des croyants» et, leur ayant ainsi coupé tout espoir de mariage, les obligea à la continence. L'auréole du Prophète ne brilla pas tout de suite après sa mort. Son cadavre fut laissé 36 heures sans sépulture, et sa tombe fut méconnue. Ce n'est que plus tard que resplendit la gloire de l'Envoyé d'Allah. Mahomet devint le modèle des plus héroïques vertus et Fâṭima le type accompli de la femme idéale, au moins dans la tradition Šiʿite.

Les prochaines publications du Père Lammens ne manqueront pas d'apporter, sur le problème de l'origine de l'Islam des éclaircissements qui permettront sans doute de placer Mahomet dans son vrai milieu.

P. A. Jaussen O Pr.

Theodor Schermann *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums im Auftrage und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben, VI. Band 1., 2. Heft.)* Paderborn (Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh). VIII, 258 S.

Die mannigfaltigen liturgischen Funde ägyptischer Herkunft in der letzten Zeit, unter denen die frühkoptischen Stücke Hyvernat's,

[1] *Mohammed et la Fin du monde*, Paris. Geuthner, 1911.
[2] *Recherches de science religieuse.* 1911, p. 25 ss.

ferner vor allem die Serapionliturgie, das Testament Unseres Herrn, die sog. ägyptische Kirchenordnung und die Anaphora von Dêr-Balyzeh die wertvollsten sind, forderten zu einer zusammenfassenden Behandlung und Ergänzung der *Eastern Liturgies* von Brightman auf. Schermann legt aber nicht wie Brightman die Texte selber vor, sondern verbindet mit dem orientierenden großen Überblick über das gesamte ägyptische Material die höhere wissenschaftliche Aufgabe, „die Entwickelung orientalischer Liturgien an diesem einen Beispiel (d. h. an Ägypten) zu verfolgen."

Sch. unterscheidet drei Entwickelungsstufen, die älteste innerägyptische vom 2.—4. Jahrh., die zweite vom 4.—6. Jahrh. unter syrischem Einfluß, und die Spätzeit vom 6. Jahrh. an. Zeugen der ersten Stufe sind ihm neben Klemens, Origenes und Dionysios der Papyrus von Dêr-Balyzeh und die sog. Ägypt. KO.

Die Liturgie des ersteren Fundes setzte Sch. bereits in seiner wertvollen Einzeluntersuchung (TuU. XXXVI) spätestens in den Anfang des 3. bis zur Mitte des 2. Jahrhs., während Baumstark und Brightman bis in die Mitte des 4. Jahrhs. herabgehen. Jedenfalls ist die Logosepiklese der Serapionliturgie altertümlicher als die Geistepiklese des Papyrus, wenn dieser auch in der Anordnung derselben vor den Abendmahlsworten ursprünglicher ist. Sch. will allerdings auch im Papyrus eine Logosepiklese in die Lücke nach der Anamnese eingesetzt wissen (S. 74 f.). Die enge Verwandtschaft mit der sog. Ägypt. KO, auf die auch ich im Oberrhein. Pastoralblatt 1911, 221 ff. hingewiesen habe, ist gewiß ein Argument für hohe Altertümlichkeit. Doch bietet für Schs. Frühdatierung schon der äußere Umstand Schwierigkeiten, daß der Papyrus selbst nicht älter als das 6. Jahrh. ist. Sch. belehrt mich zwar (S. 7, Note 2), doch ohne Begründung, der Papyrus habe nicht praktischen, sondern nur gelehrten Zwecken gedient. Allein gegen diese Auffassung steht schon die buchtechnische Ähnlichkeit mit einem noch unedierten liturgischen Fragment derselben Zeit der Freiburger Expedition nach Quarara im Fayûm, mit den liturgischen Gebeten um die Kommunion von rein ägyptischem Typus, zwei zusammenhängenden Papyrusblättern, die sicher einst im praktischen liturgischen Gebrauch gestanden. — Beachtenswert, wenn auch nicht ohne Bedenken, ist die Vermutung, die ägypt. KO sei zwar mit E. Schwartz mit Hippolytos zusammenzubringen, sei diesem aber eben aus Ägypten zugekommen, also von Haus aus ägyptisch. — Zu S. 27, Note 3 über die Beziehungen Ägyptens zu Mailand darf ich auch auf *Oriens Christ.* N. S. II, 1 1912, 32 f. verweisen. — S. 44, Zeile 2 ist „Gegenwart Zukunft" statt „Zukunft Gegenwart" zu setzen, da τὰ ἐνεστῶτα die Gegenwart, τὰ μέλλοντα die Zukunft bedeutet. Vgl. etwa Barn. 1, 7 5, 3.

Die zweite Periode unter syrischem Einfluß ist vertreten durch das Euchologium Serapions, und die Liturgie der nicht griech. Epitome der Apostol. Konstitutionen, die arabischen Canones Hippolyti und das Testament Unseres Herrn. — Die letzte Stufe bezeichnen die griech. Markusliturgie und die kopt. Cyrillanaphora, die griech. und kopt. Basilius- und Gregoriusliturgie und verwandte Texte in kopt., äthiop. und arab. Überlieferung. — Ein methodisch guter Griff war es, nach Art der Probst'schen Arbeiten zu den zwei ersten Stufen

jeweils eine systematische Übersicht zu geben. Dankenswert, wenn auch etwas kurz sind die Kapitel über die gottesdienstliche Lesung und die orientierenden Abschnitte über den Sprachcharakter. Die üblichen Register sind beigegeben.

Daß auf einem Gebiet von so lückenhafter Überlieferung zumal in der älteren Zeit nicht gleich jede Position überzeugend begründet erscheint, ist kein Vorwurf. Die Schrift ist von umfassender Gelehrsamkeit; sie bietet reiche Anregung und macht sich durch ihre praktische Brauchbarkeit für die künftige Forschung unentbehrlich.

Prof. J. M. Heer.

Dr. J. Schleifer *Bruchstücke der sahidischen Bibelübersetzung.* (Wiener Sitzungsberichte, 170. Bd., 1. Abt.) Wien, 1912. — 31 S.

Schon zweimal hat uns S. mit einer Anzahl willkommener Bibeltexte beschenkt, die er im Britischen Museum abschrieb; diese 3. Lieferung enthält aber, neben 6 weiteren aus London, auch Bruchstücke aus Eton und Paris (Nr. I, VII). Unbekannt waren bisher Nr. IV und VII; die übrigen decken sich, ganz oder teilweise, mit anderweitig schon veröffentlichten Texten. Es ist, wie früher, wieder eine bunte Auslese aller Teile des Alten Testaments und zeigt, wie ja zu erwarten, verschiedene Abstufungen der koptischen Übersetzungskunst. Auch hier (z. B. in Numeri) machen es die sorgfältig von S. notierten Varianten aufs neue ersichtlich, daß Abweichungen bei der Übersetzung doch nicht immer auf Verschiedenheiten der griechischen Vorlage hindeuten müssen, sondern lediglich daß ein und derselbe Text von verschiedenen Übersetzern in den kleineren Details verschieden wiedergegeben wurde. Einige der von S. benutzten Hss. sind recht alt (Nr. III, IV, V), die meisten dagegen gehören der großen Mehrzahl sa'idischer Codices an und dürften kaum höher als das 11. Jahrhundert hinaufgerückt werden. Beide Gruppen stammen aus Achmîm; die 2., jüngere sicher, und zwar aus dem Weißen Kloster. Daß die ältere dem früheren Bestande derselben Bibliothek angehörte, wäre nicht unmöglich, obschon diese nicht, wie jene, an Ort und Stelle ausgegraben wurden.

Textkritisch am interessantesten sind vielleicht die zwei Ezechielstellen (Nr. VI, VIII), die, wie schon von S. bemerkt (S. 23), eine merkwürdige Ähnlichkeit mit der boheirischen Rezension dieses Buches aufweisen. Die Eigentümlichkeiten letzterer Rezension sind schon Stern (*Gram.*, S. 95) und A. Schulte (*Die kopt. Übers. d. 4 gr. Proph.*, 1892, S. 9) aufgefallen. Reste einer weiteren, von den obigen noch verschiedenen Version, zeigt *Brit. Mus. Katal.*, Nr. 728. Zu

Jerem. XXX. 10 (S. 27) möchte ich κοτc (τροπή) lesen (vgl. Deut. XXXIII. 14).

Was die Genauigkeit der Wiedergabe dieser oft recht schwer lesbaren Texte betrifft, so konnte ich sie freilich nur an eigenen Kollationen einiger Blätter prüfen; so weit dies reichte, war das Ergebnis des Vergleichs ein völlig befriedigendes. Auszusetzen hätte ich nur die Unzulänglichkeit des Schlußindex. Durch jedesmalige Angabe der Seiten wäre das Nachschlagen des betreffenden Textes leicht, anstatt umständlich, gewesen.

W. E. Crum.

Alexander van Millingen M. A., DD., (*assisted by* Ramsay Traquair, A. R. I. B. A., W. S. George, A. R. C. A., *and* A. E. Henderson, F. S. A.) *Byzantine Churches in Constantinople. Their history and architecture. With maps, plans, and illustrations.* London 1912 (Macmillan and Co.). — XXIX, 352 S. und 92 Tafeln.

O. Tafrali *Topographie de Thessalonique. Préface de* Ch. Diehl *(Avec 14 figures dans le texte, 32 planches et 2 plans).* Paris (Librairie Paul Geuthner) 1913. — F, XII, 220 S.

Thessalonique au quatorzième siècle. Préface de Ch. Diehl *(Avec 3 figures dans le texte).* Paris (Librairie Paul Geuthner) 1913. — G, XXVI, 312 S.

Mélanges d'Archéologie et d'Epigraphie Byzantines. Paris (Librairie Paul Geuthner) 1913. — 95 S.

1. Etwas wie ein Seitenstück zu Armellinis noch immer unentbehrlichen *Chiese di Roma* hatte uns bisher für das Neurom am Bosporus gefehlt. A. van Millingen, der schon durch zwei frühere Werke über die byzantinische Kaiserstadt bestens empfohlene Professor der Geschichte am Robert College zu Konstantinopel, hat sich ein ganz hervorragendes Verdienst erworben, indem er ein Werk schuf, das zwar hinter dem Rahmen eines solchen Seitenstücks in einem gewissen Sinne erheblich zurückbleibt, über denselben aber auch wieder — und zwar nicht nur durch den Glanz einer ebenso umfangreichen als vorzüglichen Illustration — weit hinauswächst. Während er sich einerseits auf eine Beschäftigung mit denjenigen Sakralbauten des frühchristlichen und mittelalterlichen Konstantinopels beschränkt, die — mit verschwindenden Ausnahmen als Moscheen benützt — sich bis heute erhalten haben, und auch hier wieder die Königin aller, die Hagia Sophia, von der Behandlung ausschließt, hat er sich andererseits mit seinem Gegenstand ebensowohl, als in historisch-antiquarischer, auch in kunstwissenschaftlicher Richtung auseinandergesetzt. Hier hatte

er sich dank ihm von der British School in Athen zur Verfügung gestellter Mittel der fachmännischen Unterstützung des Lektors für Architektur am College of Art in Edinburgh, Ramsay Traquair, zu erfreuen, während Henderson die Wiedergabe einer Reihe von ihm herrührender Pläne, Zeichnungen und photographischer Aufnahmen und George noch vor Erscheinen derselben die Verwertung der Resultate, seiner oben S. 215 gebuchten Monographie über die Hagia Irene gestattete. Die Anlage ist die, daß nach einem einleitenden Kapitel über byzantinische Architektur (S. 1—34), dessen Präzision und übersichtliche Klarheit seiner Herkunft aus der Feder des technischen Hilfsarbeiters entspricht, die Kap. II—XXIII (S. 35—320) jeweils, soweit eine solche überhaupt besteht, die Frage der topographischen Identifikation des betreffenden Monumentes behandeln, eine quellenmäßige Geschichte des in ihm wiedererkannten byzantinischen Bauwerkes und zuletzt eine nach Möglichkeit die ursprüngliche Baugestalt aus späteren Umbauten herausschälende architektonische Beschreibung bieten. Gelegentlich notwendig werdende nähere Erörterungen von Spezialproblemen werden in kleinerem Drucke ein- oder angefügt. Ein eigenes Kapitel (XXIV. S. 321—331) ist den Mosaiken und Fresken der alten Chora-Kirche (Kachrije-Dschami) gewidmet. Ein Schlußkapitel (S. 332—336) ordnet in einem doppelten zusammenfassenden Rückblick die Masse des Einzelnen nach Alter und Zugehörigkeit zu bestimmten architektonischen Typen. Ein Verzeichnis der benützten Literatur (S. 337 f.), eine Liste der oströmischen Kaiser (S. 341 f.) und ein reichhaltiges alphabetisches Register (S. 343—352) ergänzen den Text.

Es ist naturgemäß nur ein äußerst bescheidener Bruchteil des Heeres der ehemaligen konstantinopolitanischen Gotteshäuser, was die Ungunst der Jahrhunderte überdauert hat. Aber auch nachdem einzelne gerade der bedeutendsten Erscheinungen wie die Apostelkirche und die Νέα untergegangen, nachdem schon seit dem Jahre 1877 nicht weniger als neun weitere Denkmäler des hauptstädtischen byzantinischen Kirchenbaues vollständig verschwunden oder bis zur Unkenntlichkeit verändert worden sind (vgl. S. XI.), ist das neben der Hagia Sophia Erhaltene vor allem durch seine reiche Mannigfaltigkeit bedeutsam genug. Der Johannes-Basilika des Studion-Klosters (um 463) steht der nach innen oktogonale Zentralbau der Sergios- und Bakchos-Kirche (527—36) gegenüber. Den Typ der Kuppelbasilika vertrat in ihrer ältesten, gleichfalls Justinianischen Anlage die Erlöserkirche der Chora. Eine mit drei Bauten des 9. Jhs. (Hagia Theodosia; Theotokos Diakonissa; Petros und Markos) sich fortsetzende Reihe von Beispielen der alten Kreuzkuppelkirche eröffnet gegen die Mitte des 8. die Hagia Irene. Zwische beide Typen wird als derjenige der *„ambulatory church“* ein im 6. Jh. durch die Urgestalt der Andreaskirche ἐν Κρίσει und spätestens im 8. durch zwei Marienkirchen (Pammakaristos und Südkirche der Panachrantos-Gruppe) vertretener eingereiht, bei dem in einem wesentlich quadratischen Gesamtrahmen ein kuppelgekrönter Mittelraum an drei Seiten von einem Umgang eingeschlossen wird, während an der vierten das dreiteilige Bema sich öffnet. Doch kann der interessante Typus keinesfalls in irgend welchem Sinne als ein entwicklungsgeschichtliches Mittelglied zwischen den beiden anderen gelten. Auch, daß sein

Schema, wie es S. 8 angedeutet zu werden scheint, vermöge einer Vereinfachung aus demjenigen von Sergios und Bakchos — bezw. der dann noch näherliegenden Georgskirche zu Ezra — sollte hervorgegangen sein, muß ich aufs entschiedenste bezweifeln. Ich möchte hier vielmehr die Übertragung des Zentralbauprinzips der Kuppel auf das schon im Hekatompedos des Parthenon vorliegende ursprünglich longitudinale Raumgebilde erkennen, das in Dingen wie den Querhausarmen des Arkadios-Baues und der Coemeterialbasilika auf dem Nordfriedhof der Menasstadt, S. Agnese zu Rom und Abû Serge in Alt-Kairo wiederkehrt. Besonders zahlreiche Beispiele entfallen naturgemäß an Bauten des 10. (Myrelaion), 11. (Pantepoptes; Nord- und Südkirche der Pantokrator-Gruppe), 12. (Hagios Theodoros; Johannes in Trullo) und 14. Jhs. (Parekklesion der Pammakaristos) auf den Vier Säulen-Typus der jüngeren Kreuzkuppelkirche. Einige einschiffige Hallenbauten des 11.—13. Jhs. (Hagia Thekla; Bogdan Serai; die Mittelkirche der Pantokrator-Gruppe; Monastir-Mesdschedi; Parekklesion der Chora; Refectorium des Manuelklosters), die trikonche Anlage der allein bis heute dem orthodoxen Kultus geweiht gebliebenen Theotokos ἡ Μουχλιώτισσα des 13. Jhs. und zwei völlig singuläre Bauten (Balaban- und Sandschakdar-Mesdschedi), von welchen der eine in christlicher Zeit überhaupt nur als Klosterbibliothek gedient haben, der andere aus einer solchen in eine Kirche erst nachträglich durch Hinzufügung einer Apsis umgewandelt worden sein dürfte, vervollständigen das Gesamtbild eines kunstgeschichtlich noch immer unschätzbaren Monumentenbestandes.

Die Bearbeitung, welche dieser Stoff im einzelnen erfahren hat, könnte kaum eine anerkennenswertere sein. Mit Fleiß und Umsicht sind alle für das Topographische und Historische in Betracht kommenden Quellen herangezogen worden, wobei u. A. aus den Berichten russischer Pilger nicht wenige wertvolle Zeugnisse gewonnen werden. Eingehende Sorgfalt und klare Bestimmtheit zeichnen in hohem Grade die Vorführung des architektonischen Befundes aus, die durch eine Fülle von Plänen, Aufrissen und zeichnerischen Wiedergaben konstruktiver und ornamentaler Details trefflich unterstützt wird. Die dem gediegenen Inhalt entsprechende mustergiltige sprachliche Darstellung weiß, bei gegebener Gelegenheit, wie (S. 169) bei der Schilderung der in der Hagia Theodosia in der Nacht vor der türkischen Eroberung abgehaltenen letzten παννυχίς des christlichen Konstantinopel, ohne irgend welchen rhetorischen Wortprunk doch zu ergreifender Wärme sich zu erheben. Die Tafeln bringen nächst einer Wiedergabe des Stadtplanes des Buodelmontius nach der Hs. *Brit. Mus. Add. 15, 760* rund 180 fast durchweg ebenso glänzend reproduzierte als vorzügliche photographische Aufnahmen. Eine unter der Leitung v. Ms. von kundiger Hand entworfene Planskizze des byzantinischen Konstantinopel leistet bei der topographischen Orientierung gute Dienste.

Je unumwundener die entschiedensten Vorzüge des schönen Buches anzuerkennen sind, um so peinlicher berührt es allerdings, dasselbe in der prinzipiellen Frage nach dem geschichlichen Wesen und den Wurzeln der byzantinischen Kunst vollständig versagen zu sehen. Die dürftigen einschlägigen Bemerkungen, welche S. 32 ff. als *Conclusion* des Einleitungskapitels geboten werden, bezeichnen neben dem sich auf

eine Übersicht über die dargestellten Sujets und ihre räumliche Verteilung beschränkenden Kapitel über den musiven und malerischen Schmuck der Chora-Kirche, bezw. ihres Parekklesions die schwächste Seite der Arbeit.

Es läge schon eine kaum wissenschaftlich zu rechtfertigende Resignation darin, wenn es nur von vornherein als unwahrscheinlich gelten sollte, *„that the difficult questions of the Eastern or the Western origin of Byzantine art will ever be finally settled."* Aber eine solche skeptische Haltung wird nicht einmal endgiltig eingenommen, wenn sofort unter Vergleich mit dem gegenseitigen Verhältnis der romanischen und gotischen Architektur von *„one great Roman-Byzantine school"* gesprochen wird, *„of which the art of classic Rome shows the rise, and the later Byzantine art the decline."* Das Unglaublichste ist es aber vollends eine derartige Anschauung durch die Überlegung begründet zu sehen, daß *„Constantinople was New Rome, and here if any where, we should expect to find preserved the traditions of Old Rome."* Ärger kann doch wohl die kulturgeschichtliche Gesamtlage nicht verkannt werden, die — trotz ihres tönenden Namens und der entsprechenden Nomenklatur ihres Scheinorganismus eines dasjenige des alten *senatus populusque Romanus* fortsetzenden staatlichen Lebens — die angebliche Νέα Ῥώμη als die geistige Tochter vor allem Antiocheias und als das positiv orientalischen Einflüssen am weitesten sich öffnende Einfallstor solcher in der ost-hellenistischen Welt zeigt. Umgekehrt müßte man billiger Weise erwarten, daß, wenn wirklich das Wesen der byzantinischen Architektur eine Fortsetzung spezifisch römischer Art wäre, sich doch etwas von ihren charakteristischen Zügen in der christlichen Baukunst vor allem Alt-Roms beobachten lasse. Aber diese Erwartung auch nur andeuten heißt ja, sich mit den offenkundigsten Tatsachen in Widerspruch zu setzen. — Was die Mosaiken der Chora betrifft, so wird S. 326 keine völlig klare Stellung zu Schmidts — immerhin als weitgehend bezeichneter — These genommen, daß die erhaltenen Darstellungen Kopien im 9. Jh. ausgeführter Werke eines syrischen Meisters seien. Wenigstens aber wird anerkannt, daß *„the cycle of subjects taken from the life of Mary was developed mainly in Syria."* Hier hätte ich vielleicht wünschen dürfen, die Tatsache nicht übergangen zu sehen, daß ich als erster in der Alten Serie dieser Zeitschrift IV S. 187—191 mit Bezug auf die Illustration der Marienfestpredigten des Jakobos von Kokkinobaphos mich zu dieser Anschauung bekannte. Aber selbst Strzygowsky *Die Miniaturen des serbischen Psalters* S. 135 wird nicht zitiert, wie denn das Werk auch in der Liste der benützten Literatur fehlt.

Was bei einer nicht voreingenommenen Betrachtungsweise der Dinge auf Grund des durch v. M. meisterhaft vorgeführten Materials sich zur Frage: Orient oder Rom? ergibt, ist wahrlich kein dem Prestige Roms günstiger Eindruck. Wenn man, selbst ohne auch die Hagia Sophia in Betracht gezogen zu haben, von den erhaltenen Denkmälern konstantinopeolitanischer sakraler Architektur des 5.—14. Jhs. zu dem gleichzeitigen in tötender Einförmigkeit sich selbst abschreibenden Basilikenbau Roms zurückkehrt, wird man seine Empfindungen kaum treffender zusammenfassen können als in der Variation eines Verses, in dem die sympathische amerikanisch-italienische Dichterin Annie Vivanti dem Menschenherzen das Weltmeer gegenüberstellt:

O Roma, Roma! quanto sei piccina!

2. Nach Konstantinopel selbst war — seit dem Verluste Syriens und Ägyptens an den Islam — Thessalonike die zweite Stadt des byzantinischen Reiches. Das Verhältnis der beiden läßt sich, wie ich kürzlich in der *Köln. Volkszeitung* No. 773 vom 7. September 1913 näher ausgeführt habe, einigermaßen mit dem zwischen Rom und Ravenna bestehenden vergleichen. Es scheint deshalb passend an diejenige des v. M.'schen Werkes eine Anzeige der beiden gleich ausgestatteten schmucken Bände zu reihen, die O. Tafrali einerseits der Topographie und Monumentenwelt, andererseits der Geschichte Salonikis gewidmet hat. Es hätte einer so gewichtigen Empfehlung wie derjenigen Ch. Diehls nicht bedurft, um ihnen die dankbarste Aufnahme zu sichern. Der Gegenstand ist wichtig genug, was die Topographie der Stadt betrifft, zumal in einer Zeit, in welcher auch hier die Denkmäler der Vergangenheit immer zahlreicher den Anforderungen der Gegenwart und ihres reich pulsierenden Lebens zum Opfer fallen. Die Behandlung spricht für sich selber. Erhöhtem Interesse dürfte sie zumal gerade heute begegnen, da wir nach einem blutigen Ringen, dessen weltgeschichtliche Bedeutung und Größe „Gunst und Haß" der internationalen Politik nur für kurze Zeit zu verwirren vermögen wird, auf den aus dem christlichen Altertum herüberragenden ehrwürdigen mosaikgeschmückten Heiligtümern der Stadt das Kreuz wieder aufgerichtet sehen.

Von zwei Büchern, in welche der topographisch-archäologische Band sich gliedert, wird das erste (S. 1—119) durch ein dem Ursprung, dem Namen und der Lage Thessalonikes gewidmetes Kapitel (S. 1—30) eröffnet. Zwei weitere Kapitel (S. 31—51, bezw. 52—114) beschäftigen sich höchst eingehend mit dem alten Mauerring der Stadt, dessen Zerstörung, seit T. im Herbste 1911 seine Aufnahmen machte, in bedauerlicher Weise fortgeschritten ist. Während das erste der Geschichte jenes Mauerrings eine sorgfältige Untersuchung widmet, leitet das zweite zu einer vor allem durch ihre Berücksichtigung der Technik mustergiltigen Beschreibung desselben (S. 65—95) in lehrreichen Ausführungen über die Grundsätze antiken und byzantinischen Befestigungsbaues (S. 52—65) über, um sie durch einen wesentlich topographisch orientierten Abschnitt über die Stadttore (S. 95—114) zu ergänzen. Ein viertes und letztes Kapitel (S. 115—119) behandelt die Versorgung der byzantinischen Stadt mit Trinkwasser. Von den drei Kapiteln des zweiten Buches (S. 121—139) hat das erste (S. 121—139) das Innere der antiken Stadt und seine Denkmäler zum Gegenstand, von denen nur ein Triumphbogen des Galerius sich bis in die Gegenwart erhalten hat. Das zweite (S. 140—148) ist dem allgemeinen Bilde des byzantinischen Stadtinneren geweiht und verweilt etwas näher bei dem noch heute den höchsten Punkt der Zitadelle krönen-

den, anscheinend der Palaiologenzeit entstammenden Kastell des Heptapyrgion. Das dritte (S. 149—201) endlich bietet eine erschöpfende Übersicht der einzelnen kirchlichen Baudenkmäler der Stadt, die einst sich soll haben rühmen können, mit der Zahl ihrer Gotteshäuser nicht hinter der Zahl der Tage des Jahres zurückzubleiben. Die vollständig erhaltenen oder doch in Resten wieder aufgedeckten Kirchenbauten alter Zeit, die meist an der Stelle älterer Heiligtümer sich erhebenden modernen orthodoxen Gotteshäuser, die nur mehr durch literarische Zeugnisse bekannten Kirchen der Vorzeit, das einzige erhalten gebliebene und die zahlreichen verschwundenen Klöster ziehen am Leser vorüber. Die Tafeln bieten an über 60 meist vorzüglichen Aufnahmen ein ausgezeichnetes Anschauungsmaterial. Ein Trakt um Trakt das Alter ihrer einzelnen Teile vermerkender Plan der Stadtmauern und ein Gesamtplan der alten Stadt ergänzen dieses Material in willkommenster Weise. Namentlich der erstere mit seinen auf cm. genauen Längenangaben legt ein glänzendes Zeugnis für die peinliche Sorgfalt ab, mit welcher der Verfasser bei seinen Aufnahmen vorging.

T. tut S. 32—40 in überzeugender Weise dar, daß der inschriftlich als Urheber des größten Teiles der byzantinischen Stadtbefestigung bezeugte Hormisdas mit demjenigen Träger dieses Namens identisch gewesen sein dürfte, der um 380 von Theodosios d. Gr. an der Spitze barbarischer Hilfstruppen aus Macedonien nach Ägypten gesandt wurde. Im Zusammenhang hiermit gewinnt den denkbar höchsten Wert die S. 151—154 von ihm gemachte Feststellung wesentlicher Identität des beim Mauerbau des Hormisdas und bei den Kirchen der hll. Georg und Demetrios, der Παναγία ἡ Ἀχειροποίητος (= Eski Guma) und der Hagia Sophia verwandten Backsteinmaterials. Diese vier bedeutendsten erhaltenen Sakralbauten Salonikis werden so in exaktester Weise auf die Zeit vom ausgehenden 4. bis rund zur Mitte des 5. Jahrhs. datiert. Endgültig erscheint damit die Streitfrage bezüglich des Altersverhältnisses der Hagia Sophia in Saloniki und ihrer Justinianischen Namensschwester zu Konstantinopel als im Sinne Strzygowskis und meiner eigenen gegen Wulffs „Koimesiskirche" eingenommenen Stellung (vgl. Alte Serie dieser Zeitschrift I S. 155 f., III S. 229—233) d. h. zu Gunsten eines höheren Alters der ersteren entschieden. Und nicht minder endgültig erscheint als zu Gunsten eines originalchristlichen Charakters die Frage nach dem Ursprung der imposanten Rotunde der Georgskirche entschieden, die man bis auf Texier für einen nur zur christlichen Kultstätte umgewandelten Kabirentempel der Zeit Neros oder Traians zu halten geneigt war. Mehr als zweifelhaft will es mir dagegen erscheinen, ob T. mit der S. 159 f. geäußerten Vermutung Recht hat, jene Rotunde sei ursprünglich dem Pantokrator geweiht gewesen und mit dem ναὸς τοῦ δεσπότου Σωτῆρος Χριστοῦ zu identifizieren, über deren Vernachlässigung zu Gunsten der Demetrios-Basilika ein Akt vom J. 1337 klagt. Gerade ein schon ursprünglich christlicher und wohl noch im 4. Jahrh. entstandener reiner Rundbau hat alle Chancen von Hause aus ein Martyrion, nicht die eigentliche bischöfliche Kathedralkirche gewesen zu sein. Um letztere handelt es sich aber bei dem in Rede stehenden ναός offenbar. Andererseits liegt für diesen am nächsten vielmehr die Identifizierung mit der Hagia Sophia. Denn die „heilige" oder genauer „göttliche Weisheit", der die Kirchen dieses Namens geweiht waren, ist nach dem Sprachgebrauche ihrer Entstehungszeit eben Christus der Herr.

Womöglich noch höher als diejenige des Archäologen, möchte man die Leistung des Historikers T. einschätzen. Seine monographische Darstellung, der in mehrfacher Hinsicht hochbedeutsamen letzten Phase in der Geschichte des byzantinischen Thessalonike vereinigt mit peinlicher Akribie in der Verwertung eines weitschichtigen Quellenmaterials ein geistvolles Erfassen der tiefsten Gründe und Zusammenhänge von Ereignissen und Bewegungen. Von den drei Büchern, in welche sie zerfällt läßt das erste (S. 1—95) in drei Kapiteln auf einen Überblick über die Geschichte der Stadt vor dem 14. Jahrh. (S. 1—13) einen solchen über die verschiedenen Schichten ihrer und der Bevölkerung ihrer Umgebung (S. 14—44) folgen, um schließlich (S. 45—95) das Bild ihres weltlichen und kirchlichen Verwaltungslebens zu zeichnen, wobei bezüglich des ersteren den Organen der Reichsverwaltung, welche in ihr ihren Sitz hatten, an Senat, Volksversammlung, Archonten und Polizeibeamten, diejenigen einer starken municipalen Selbstverwaltung gegenübertreten. Von den vier Kapiteln des zweiten Buches (S. 97—203) sind die drei ersten (S. 97—129, 130—148, 149—169) der Reihe nach den sozialen und wirtschaftlichen Zuständen, dem blühenden Heiligenkult des Stadtpatrons Demetrios und der Gottesmutter und dem in Literatur und Kunst sich äußernden geistigen Leben gewidmet, während das vierte (S. 170—203), die große theologische Bewegung des Hesychastenstreites behandelt, in deren Mittelpunkt die Stadt recht eigentlich gestanden hat. Eine nicht minder bedeutsame soziale und politische Bewegung steht an der aus den Kämpfen zwischen dem Palaiologen Johannes V und Johannes Kantakuzenos herausgewachsenen Revolution der Zeloten im Mittelpunkt des dritten Buches (S. 205—288). Nachdem ein erstes Kapitel (S. 205—224) die politischen Ereignisse von der Jahrhundertwende bis zum Ausbruch jener sich wesenhaft gegen die Geldmacht des Adels richtenden Revolution verfolgt hat, ist ein zweites (S. 225—254) dem äußeren Verlaufe der die JJ. 1342—1349 füllenden Bewegung selbst gewidmet, deren Ergebnis die vorübergehende Aufrichtung eines demokratisch-republikanischen Regimes in Thessalonike war. Ihre Gründe, die Gedanken und Grundsätze ihrer Träger stehen in einem dritten (S. 255—272) zur Erörterung. Ein Schlußkapitel (S. 273—288) führt die politische Geschichte Thessalonikes vom Sturze der Zelotenherrschaft bis zum Ausgang des 14. Jahrhs., bezw. — in den allgemeinsten Umrissen — bis zur endgültigen Eroberung der Stadt durch die Türken im J. 1430 weiter.

Thessalonike hat von vornherein der byzantinischen Kapitale und Zentralgewalt gegenüber eine gewisse Sonderstellung eingenommen. Wie in den Formen seiner Municipalverwaltung, kam diese, auch seit die Kirchenprovinz Illyrikum endgültig von der römischen zur konstantinopolitanischen Oboedienz übergetreten war, selbst auf dem kirchlichen Gebiete mehr oder weniger zum Ausdruck, eine Tat-

sache, auf die T. S. 89 f. zutreffend hinweist. In diesem Sinne wäre etwa noch des Umstandes zu gedenken, daß mindestens bis in das 12. Jahrh. hinein, wie die Hs. *Paris. Gr. 2509* erweist, man sich der aus Jerusalem stammenden Jakobusliturgie neben, wo nicht statt der beiden eucharistischen Formulare Konstantinopels bediente. Vgl. Brightman *Liturgies Eastern and Western* S. L f. — Im Hesychastenstreit erkennt T. eine nicht sowohl rein theologische Angelegenheit, als vielmehr den Zusammenstoß zweier entgegengesetzter Kulturfaktoren: der konservativ-mönchischen Kultur der Adligen und Reichen auf der einen und des demokratisch-fortschrittlichen Geistes einer Renaissance der Antike auf der anderen Seite. Er zeigt ferner, daß aus dem letzteren Geiste auch die von den zeitgenössischen Schriftstellern nicht verstandenen Ideale und Gedanken der Zeloten geboren waren. Die Ergebnisse seiner Forschung bezüglich der Bedeutung dieses Geistes im Rahmen der Zivilisation des untergehenden oströmischen Reiches werden sorgfältigste Beachtung auch durch den Kunsthistoriker zu finden haben, der im Sinne einer von mir soeben in den *Histor.-polit. Blättern* CLII (1913) S. 853 f. aufgestellten Forderung ein tieferes geschichtliches Verständnis der spätbyzantinischen Kunst anstrebt.

Ein einleitendes Kapitel über die verwerteten Quellen, einschließlich der benützten Literatur (S. I—XXVI) zeugt gleich der entsprechenden Beigabe des topographischen Bandes (S. I—XII) von dem riesigen Fleiße, den T. auf die Ausarbeitung seiner Darstellung verwandt hat. Daß unter jenen Quellen sich nicht wenige hsliche befinden, ist besonders hervorzuheben. Gute alphabetische Register (S. 205—212 bzw. 293—307) sind beiden Bänden beigegeben.

3. Eine Art von Ergänzungsheft zu der *Topographie de Thessalonique* stellen dem größeren Teile ihres Inhalts noch die *Mélanges* Tafralis dar, in denen er mit der erstmaligen Veröffentlichung zweier weiterer den Wiederabdruck von drei früher in der *Revue archéologique* erschienener Aufsätze verbunden hat. Denn drei von den fünf so vereinigten Stücken beziehen sich auf die Demetriosbasilika. Ich verzeichne die einzelnen Aufsätze in dem folgenden Literaturbericht. Neu ist neben dem abschließenden über christlich-griechische Inschriften vom Sinai (S. 73—89) der dritte, über das τρίβηλον der Demetrioskirche handelnde. Daß es sich bei demselben um die durch Vela verschlossenen drei Arkadenbogen einer Säulenstellung handelte, wie sie gleich in drei Exemplaren an dem Theodorich-Palast der Mosaiken von S. Apollinare Nuovo in Ravenna erscheinen, wird überzeugend dargetan. Sehr zweifelhaft will es mir dagegen erscheinen, ob wirklich ein solches τρίβηλον auch in der Miniatur des Etschmiadzin-Evangeliars (Strzygowski Taf. II 1) zu erkennen ist, in der man bisher ein Tempietto zu sehen glaubte. Der Gedanke an einen nur von einer Seite gegebenen runden Kiosk mit sechs oder acht Säulen scheint nach wie vor doch näher zu liegen.

Eine schöne illustrative Ausstattung und ein guter alphabetischer Index dienen auch dieser kleineren literarischen Gabe T.s zum Schmuck.

Dr. A. Baumstark.

D) LITERATURBERICHT.

(Mit freundlicher Unterstützung der Herren Mechitharistenpater P. Ferhat in Szamos-Ujvár [Ungarn] und Pfarrverweser K. Kaiser in Scherzingen.)

Bearbeitet vom Herausgeber.

AAE. = Archivio per l'antropologia e l'etnografia. — ACK. = Archiv für christliche Kunst. — ACQR. = The American Catholic Quarterly review. — AE. = Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς. — AG. = Annales de Géographie. — AIBL. = Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus. — AJ = The archaeological journal. — AJT. = The American journal of theology. — AL. = L'année linguistique. — Ath. = Ἀθηνᾶ. — B. = Bessarione. — BA. = Bollettino d'arte. — BALAC. = Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. — BAP. = Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg. — BbZ. = Biblische Zeitschrift. — BIFAO. = Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale. — BKv. = Bibliothek der Kirchenväter. — BLE. = Bulletin de littérature ecclésiastique. — BM. = The Burlington Magazine. — BPhWs. = Berliner Philologische Wochenschrift. — BSAB. = Bulletin de la Société archéologique Bulgare. — BV. = Bogoslovskiy Viestnik. — Bz. = Βυζαντίς. — BZ. = Byzantinische Zeitschrift. — BZf. = Biblische Zeitfragen. — CanC. = Le Canoniste Contemporain. — CC. = La Civiltà Cattolica. — ChrK. = Χριστιανικὴ Κρήτη. — CK. = Die christliche Kunst. — CQR. = The Church quarterly review. — CSCO. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — CUB. = The catholic university bulletin. — CW. = Die christliche Welt. — Dk. = Didaskaleion. — DRG. = Deutsche Rundschau für Geographie. — DLz. = Deutsche Literaturzeitung. — DPhAC. = Dissertationes philologicae Classis Academiae Litterariae Cracoviensis. — E. = Eos. — EE. = L'Eritrea Economica. — EHR. = The English historical review. — EO. = Échos d'Orient. — EPh. = Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. — EPhK. = Egyetemes Philologiai Közlöny. — Er. = Eranos. — Ét. = Études publiées par les PP. de la Compagnie de Jésus. — ÉtF. = Études Franciscaines. — ExpT. = The Expository Times. — FP. = Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen. — FR. = Felix Ravenna. — FUF. = Finnisch-ugrische Forschungen. — Gb. = Die Grenzboten. — Gm. = Gottesminne. — GZ. = Geographische Zeitschrift. — HA. = Handes Amsorya. — HL. = Das Heilige Land. — HpB. = Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland. — HStCPh. = Harward studies in classical philology. — HUG. = Ξένια. Hommage internationale à l'Université nationale de Grèce. — IgF. = Indogermanische Forschungen. — IKZ. = Internationale kirchliche Zeitschrift. — IMsWKT. = Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. — Isl. = Der Islam. — JA. = Journal Asiatique. — JAOS. = Journal of the American oriental society. — JhOAI. = Jahresheft des Österreichischen archäologischen Instituts in Wien. — JMVak. = Journol des (russischen) Ministeriums für Volksaufklärung. — JS. = Journal des Savants. — JTSt. = Journal of theological Studies. — K. = Der Katholik. — KhrČ. = Khristianskoe Čtenie. — KhrV. = Khristianskij Vostok. — Kl. = Klio. — KVz. = Kölnische Volkszeitung. — Lg. = Λαογραφία. — M. = al-Machrik. — MAEB. = (Tafrali), Mélanges d'Archéologie et d'Épigraphie Byzantines. — MAIA. = Mitteilungen des Kaiserlichen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung. — MAT. = Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino. — MB. = Le Musée Belge. — ME. = Manzoumeï Elkiar. — MSLP. = Mémoires de la Société linguistique de Paris. — MSOS. = Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. — NA. = Nuova Antologia. — NADGk. = Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. — NAMS. = Nouvelles Archives des missions scientifiques. —

NBAC. = Nuovo bolletino di archeologia cristiana. — NGWG. = Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-histor. Klasse. — NJb. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum usw. — NKZ. = Neue kirchliche Zeitschrift. — NS. = Νέα Σιών. — OA. = Orientalisches Archiv. — OaZ. = Ostasiatische Zeitschrift. — OMsO. = Oesterreichische Monatsschrift für den Orient. — Or. = Oriens. — OLz. = Orientalische Literaturzeitung. — PB. = Pastor Bonus. — Ph. = Philologus. — Pjb. = Palästinajahrbuch. — PM. = Petermanns Mitteilungen. — PO. = Patrologia Orientalis. — PSBA. = Proceedings of the Society of biblical Archaeology. — PThS. = Πεντηκονταετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Σταυροῦ (Festschrift zu ihr). — RA. = Revue archéologique. — RB. = Revue Biblique Internationale. — RBd. = Revue Bénédictine. — RC. = Rivista Coloniale. — RE. = Revue égyptologique. — REG. = Revue des études Grecques. — RES. = Revue d'Éthnologie et de Sociologie. — RG. = Rassegna Gregoriana. — RH. = Revue historique. — RHLR. = Revue d'histoire et de la littérature religieuses. — RLPhC. = Revue de linguistique et de philologie comparée. — RO. = Roma e l'Oriente. — ROC. = Revue de l'Orient Chrétien. — RPh. = Revue de philologie, d'histoire et de littérature anciennes. — RPhon. = Revue Phonétique. — RS. = Revue Sémitique. — RSR. = Recherches des sciences religieuses. — RStO. = Rivista degli Studi Orientali. — RT. = Revue Thomiste. — RTPhEA. = Recueil des travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin. — SC. = La Scuola Cattolica. — St. = Studies. — StIFC. = Studi Italiani di Filologia Classica. — StML. = Stimmen aus Maria Laach. — TAK. = Trudy der Geistlichen Akademie von Kiew. — TG. = Theologie und Glaube. — TLz. = Theologische Literaturzeitung. — TPQs. = Theologisch praktische Quartalschrift. — TQs. = Theologische Quartalschrift. — TRs. = Theologische Rundschau. — TSt. = Theologische Studïen. — TStK. = Theologische Studien und Kritiken. — TT. = Theologisch Tijdschrift. — TuU. = Texte und Untersuchungen. — UC. = Université Catholique. — VE. = Vestnik Evropy. — WBG. = Wissenschaftliche Beilage zur Germania. — WSt. = Wiener Studien. — ZA. = Zeitschrift für Assyriologie. — ZAeSA. = Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde. — ZAP. = Zapiski der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St.-Petersburg. — ZAtW. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — ZbBw. = Zentralblatt für Bibliothekswesen. — ZCK. = Zeitschrift für christliche Kunst. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. — ZGA. = Zeitschrift für Geschichte der Architektur. — ZGAk. = Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde. — ZKg. = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie. — ZMw. = Zeitschrift für Missionswissenschaft. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — ZOeG. = Zeitschrift für osteuropäische Geschichte. — ZOVk. = Zeitschrift für österreichische Volkskunde. — ZRgRA. = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung. — ZVGW. = Zeitschrift für vaterländische Geschichte Westfalens. — ZVRw. = Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. — ZVVk. = Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. — ZWT. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften. Bei Büchern wird das Erscheinungsjahr nur vermerkt, wenn es von dem laufenden verschieden ist. — Der OC. steht in einem Tauschverhältnis mit folgenden Zeitschriften: BbZ., BZ., EO., EPh. (mit Einschluß des Pant.), M., OA., RB., RHE., RO., ROC., RStO., ZDMG., ZDPV., ZNtW. Zusendung von Separatabzügen in unser Interessengebiet einschlagender Veröffentlichungen aus anderen, namentlich aus weniger verbreiteten und aus solchen Zeitschriften, die

nur ausnahmsweise jenes Gebiet berühren, würde eine möglichst erschöpfende Berichterstattung in hohem Grade fördern und wird deshalb an die Adresse des Herausgebers in Achern (Grhgt. Baden) im Dienste der Sache dringend erbeten. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift, sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gütigst vermerkt sein.

I. Sprachwissenschaft. — Semitische Sprachen: Von Frankenberg wurde *Der Organismus der semitischen Wortbildung* untersucht (Gießen. — 134 S. = Beihefte zur ZAtW. Nr. XXVI), wobei er zu dem Ergebnis kommt, daß das Semitische prinzipiell, von Interjektionen und Pronomina abgesehen, nur „mit organisch ganz gleichartigen, lediglich nach ihrer Energie gradverschiedenen Wörtern" baue. *Das Originalwort für „Witwe" im Semitischen* soll nach Bauer ZDMG. LXVII 342 ff. ein al-mar' + (a) tu (d. h. „die keinen Mann hat") sein. *Cenni intorno a recenti studi sulle affinità camito-semitiche* von Jean RStO. VI 69—87 eröffnen hochinteressante Perspektiven bis in eine Urzeit, in welcher Hamiten und Semiten ihre gemeinsamen Wohnsitze in Zentralafrika gehabt hätten, während die Gletscher der Eiszeit noch das spätere Mesopotamien bedeckten. Von der zweiten Auflage von Durand-Cheikhos *Elementa grammaticae arabicae cum chrestomathia, lexico variisque notis* ist dem 1910 erschienenen I. der II. Band (Beirut 1912. — 488 S.) gefolgt. Zu *Arab. hādāti* bringt Barth ZDMG. LXVII 385 eine die tatsächliche Existenz dieser Feminінform des Pron. demonstr. sicherstellende Miszelle, während er ebenda 494 ff. über *Arab. lāta „es ist nicht"* sich verbreitet. Den الالفاظ النصرانية (*Le Lexique chrétien*) behandelnden zweiten Teil seiner großen Arbeit über النصرانية وادابها بين عرب الجاهلية (*Christianisme et Littérature avant l'Islam*) hat Cheikho M. XVI 426—435, 505—515, 591—600, 675—687, 772—779. fortgesetzt. Anonym erschien eine *Guida da Conversazione Italiano Arabo* (الترجمان الايطالياني باللفظ العربي) (Beirut. — 208 S.), indessen Nollinos *L'Arabo parlato in Egitto* eine 2. Auflage (Mailand — 531 S.) erlebte. Fr. Dunkel plaudert HL. LVII 151—156 unter dem Titel *Arabischer Briefstil* besonders über die diesem eigentümlichen Höflichkeitsformen. Eine neue *Syrische Grammatik mit Übungsbuch* (München. — 100 S. = *Clavis linguarum semiticarum ed.* H. L. Strack. *Pars VIII*) hat Ungnad zum Verfasser. *Uno sguardo all' Etiopia settentrionale ed alle regioni limitrofe nei rispetti linguistici* wirft RC. VII 349—363 an Conti Rossini ein Kenner von erster Autorität. *Abessinische Miszellen* von Littmann behandeln ZA. XXV 321—324 an erster Stelle *Etymologisches.* Cohen veröffentlichte MSLP. XVII 251—265 *Notes sur des verbes et des adjectifs amhariques.* Bauer macht ZDMG. LXVII 501 f. zur Beantwortung der Frage: *Wie ist die Reihenfolge der Buchstaben im Alphabet zustandegekommen?* einen geistreichen Versuch, für den die Anordnung des

äthiopischen Alphabets besondere Bedeutung hat. — Koptisch: Um der engen Beziehungen willen, die das Studium des Altägyptischen mit demjenigen des Koptischen verbinden, ist hinzuweisen auf Roeder *Ägyptisch. Praktische Einführung in die Hieroglyphen und die ägyptische Sprache. Mit Lesestücken und Wörterbuch* (München. — VIII, 142 S.). *Koptische Miszellen* sprachwissenschaftlichen Inhalts bietet an den Nrn. CI—CV, CVIII, CXIf., CXV--CXVII, CXXIff., CXXVIf. und CXXIX der Reihe v. Lemm BAP. 1911. 927—940, 1157f., 1253—1256; 1912. 163—172, 517—523 und 1913. 533—536, 545ff. *À propos des voyelles redoublées en copte* ist ein Aufsatz von Lacau ZAeSA. XLVIII 77—81 zu vergleichen. — Biblische, patristische und byzantinische Gräzität: Von Blaß' *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* liegt eine *4. völlig neugearbeitete Auflage besorgt von* Debrunner (Göttingen. — XVI, 346 S.), von Robertsons entsprechendem englischen Werke die holländische Übersetzung von Grosheide *Beknopte grammatica op het grieksche Nieuwe Testament* (Kampen 1912. — XX, 230 S.) vor. Thumb stellt FP. I 139—168 über *Satzrhythmus und Satzmelodie in der altgriechischen Prosa* auf statistischer Grundlage ruhende Beobachtungen an, die sich auch auf das NT. erstrecken, um mit einem Ausblick aufs Neugriechische zu schließen. Von Bruders Ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων *sive concordantiae omnium vocum Novi Testamenti graeci* erschien die *Editio stereotypa VII* (Göttingen. — LII, 886 S.). *Der Gebrauch des Artikels bei den Eigennamen im NT.* bildet TStK. 1913. 349—389 den Gegenstand einer *Exeget. Studie* von Weiß, die das einschlägige Material übersichtlich vorlegt und durcharbeitet. Burkitt hat dem Sinn des Ausdrucks 'ΕΠΙΦΩΣΚΕΙΝ der Auferstehungsberichte JTSt. XIV 536—546 eine weit ausholende, auch den liturgischen Sprachgebrauch späterer Zeit berücksichtigende Untersuchung gewidmet. *Le verbe* ὑψοῦν *dans saint Jean* behandelt Lattey RSR. III 597f. Über *Rom 5, 19, Jac 3, 6; 4, 14 en de* κοινή ist de Zwaan TSt. 1913 85—95 zu vergleichen. Chapman hat RBé. XXX 221—225 *The metrical clausulae of Papias* sorgfältig beobachtet und geprüft. *De Gregorii Nazianzeni epistulis quaestiones selectae* von Przychocki DPhAC. L. 246—394 betreffen Sprache und Stil derselben. Neben den in zwei Gymnasialprogrammen niedergelegten ausgezeichneten sprachgeschichtlichen *Studien zur Sprache des Malalas* von K. Wolf (München 1911. 12—80; 90 S.) steht die gleichfalls in einem solchen durchgeführte Spezialuntersuchung von Merz *Zur Flexion des Verbums bei Malalas* (Pirmasens 1911. — 42 S.), die auch nach textkritischer Verwertung ihrer Resultate strebt. Von Darkó sind Ausführungen *Laonikos Chalkondyles nyelvé röl* (Über die Sprache des L. Ch.) EPhK. XXXVI 785—792 zu verzeichnen. *Thomas Magister, Demetrios Triklinios, Manuel Moschopulos* sehen sich durch Hopfner

Eine Studie über ihren Sprachgebrauch in den Scholien zu Aischylos, Sophokles, Euripides, Aristophanes, Hesiod, Pindar und Theokrit (Wien 1912. — 73 S. = SbAWW. CLXXII 3) gewidmet. — Mittel- und Neugriechisch: P. Papageorgiu handelt Ath. XXIV 459—468 Περὶ τῶν σημασιῶν τοῦ ῥήματος ἀρμενίζω. Ein *Neugriechisch-deutsches Gesprächsbuch mit besonderer Berücksichtigung der Umgangssprache* von Kalitsunakis (Leipzig. Sammlung Göschen. 1912. — 100 S.) geht auf die Sprache der gebildeten Kreise Athens. Unter dem Titel *Der neugriechische Thesaurus* macht derselbe Autor NJb. XXIX 702—713 unter Hinweis auf die Bedeutung des Unternehmens praktische Einzelvorschläge für die geplante große Kodifikation des neugriechischen Sprachgutes. Einen bisher sonst noch nicht beobachteten Lautwandel stellt das von Pernot RPhon. II 139f. besprochene *Changement de TS en Ǩ à Dèlphes* dar. Den *Analogiebildungen im pontischen Dialekt* der Gegenwart geht Hatzidakis IgF. XXXI 245—250 nach. — Armenisch: Ein *Altarmenisches Elementarbuch* liegt von Meillet (Heidelberg. — X, 212 S.) vor. Von einem groß angelegten Werke von Daghbachsian Արեւելահայ աշխարհաբարի քերականութիւնը ընդարձակ նախաբանով, որի մէջ լուսաբանուած է ուղղագրական հարցը (*Grammatik der ostarmenischen Sprache mit ausführlicher Einleitung, in welcher die Frage der Rechtschreibung erläutert wurde*) erschien der Ստուգաբանութիւն (*Die Etymologie*) behandelnde I. Teil (Tiflis. — 112 S.) — Slavische Sprachen: Древній церковно-славянскій языкъ, его значеніе и мѣсто въ циклѣ наукъ филологическихъ и богословскихъ (*Die alte kirchenslavische Sprache, ihre Wichtigkeit und ihre Stelle im Kreise der philologischen und theologischen Wissenschaften*) werden TAK. 1912. III 568—587 von Lukianenko besprochen. Eine *Urslavische Grammatik* von Mikkola will eine *Einführung in das vergleichende Studium der slavischen Sprachen* bilden und behandelt in dem zunächst erschienenen *Teil I* (Heidelberg. — V 146 S.) *Lautlehre, Vokalismus und Betonung. Slavisches in der ungarischen Syntax* konstatiert Simonyi FUF. XII 19—25. Ein *Bulgarisch-deutsches Wörterbuch* hat uns G. Weigand *unter Mitwirkung von* A. Dritsch (Leipzig. — X, 430 S.) geschenkt. — Georgisch: Seine Untersuchungen über Яфатическіе элементы въ языкахъ Арменіи (*Élements japhétiques dans les langues de l'Arménie*) hat Marr BAP. 1913. 75—181, 303—343, 417—426 fortgesetzt, während Kluge RLPhC. XLVI 118—126 fortfährt, *Die indo-germanischen Lehnwörter im Georgischen* zu registieren, wobei es sich speziell um diejenigen aus dem Griechischen handelt. — Albanesisch: Ein *Lehr- und Lesebuch des Albanischen* haben Lamberts und Pekmezi (Wien. — 182 S.) erscheinen lassen.

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore. — Kartographie: *Zur Kartographie Palästinas* macht F. Becker ZDPV.

XXXVI 198—202 prinzipielle Ausführungen. Von ihm in Verein mit Dalmann bearbeitet erschien eine *Exkursionskarte von Jerusalem und Mittel-Judäa* (1: 100. 000. — Leipzig). *Das Königreich Bulgarien und die zentralen Balkanländer zwischen Adria und Pontus* führt eine Karte von Peucker (1: 864 000. — Wien) vor. — Reisebeschreibungen, Geographische Schilderungen: Durch den Balkankrieg und die in seinem Gefolge sich aufrollenden Probleme bestimmt ist die Darstellung von Ronzevalle الشاهد العيان على احوال البلقان (*Une excursion récente aux Balkans*) M. XVI 526—537, 601—10. *Die strategischen Punkte der adriatischen Ostküste* behandelt N. Krebs GZ. XIX 129—136. *Le Sandžak de Novi Pazar* schildert Gravier AG. XXII 41—67. *Eine Fahrt durch das südwestliche Montenegro* wird von Přerovsky DRG. XXXV 315—320, 337—353 eine *Reise im slavischen Süden (Dalmatien und Montenegro)* von Achleitner (Berlin. — 310 S.) beschrieben. Über *Die Döbrudscha* verbreitet sich Heiderich OMsO. XXXIX 1 ff., über *Albanien* v. Gerstner (Wien. — 68 S., 1 Karte). *Nordgriechische Skizzen* von O. Kern (Berlin 1912. — 128 S.) bieten fesselnde Erinnerungen an Reisen des Gelehrten in den J.J. 1890, 1892 und 1899, in deren Rahmen besonders die Schilderung eines Besuches *Bei den Mönchen auf dem Athos* (S. 101—128) den Leserkreis unserer Zeitschrift interessieren dürfte. Neben Hosios Lukas und denjenigen von Mistra bilden die kretischen Klöster Hagia Moni, Panagia Krystalline, Asomaton, Arvi und Arkadi die Gruppe der von Hall PSBA. XXXV 141—149 geschilderten *Some Greek Monasteries*. Unter dem Titel *Ägäische Inseln der Türkei* bietet bezüglich derselben ein Ungenannter OMsO. XXXIX 3—9 mit kurzen zusammenfassenden Erläuterungen eine instruktive tabellarische Übersicht über Bodenverhältnisse, Bevölkerung, Erzeugnisse und Verkehrsanlagen. Von Philippsons *Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien* betrifft ein *III. Heft* (Gotha. — 129 S. = Ergänzungsheft Nr. 177 zu PM.) *Das östliche Mysien und die benachbarten Teile von Phrygien und Bithynien.* Brémonds *Pèlerinage au Ouadi-Natroun* führt Ét. 1912. I 740—756. II 20—33 an den dortigen Koptenklöstern *Une oasis du désert monastique* vor. Savignacs *Notes de voyage de Suez au Sinai et à Petra* RB. 2 X 429—442 kommen in erster Linie der nabatäischen Epigraphik zugute und fallen insofern nicht in den Rahmen dieses Berichtes. In 2. Auflage ist ein *Sites délaissés d'Orient* betitelter Reisebericht *Du Sinaï à Jérusalem* von de Kergorlay (Paris. — XX, 188 S.) erschienen. In einer Fortsetzung seiner *Impressioni e ricordi di un viaggio in Oriente* B. XXIX 154—169 beschäftigt sich Marini speziell mit Jerusalem. *Um das Südende des Toten Meeres* führte *Ein Abschnitt der ersten Zeltreise des* (deutschen-evangelischen) *Instituts* (in Jerusalem) *im Jahre 1904*, von dem Sarowy

Pjb. VIII 183—196 erzählt. Unter der Überschrift *Unsere Arbeiten im Ostjordanlande* bringen zwei Berichte von Schumacher ZDPV. XXXVI 123—129 viel interessantes Material zur Kenntnis des Jarmuktales. An der Hedschâz-Bahn 125 km. von Haifa entfernt liegen *El-Makārin und der Tell ed-Dschamīd,* mit denen er sich ebenda 114—123 beschäftigt. A.D. schildert HL. LVII 165—171 *Wanderungen durch eine syrisch-katholische Diözese nördlich vom heiligen Lande,* nämlich Homs-Hama. Mit europäischen Reisehandbüchern wetteifert ein دليل لبنان وسورية *(Führer durch den Libanon und Syrien)* (Kairo 1912/13. — 452 S.). In der DRG. XXXV veröffentlichten Musil 219—224 *Glossen zu E. Banses Aufsatz, Im Osten Mesopotamiens* und Banse 224 f. einen *Anhang zu Musils Glossen,* auf den ersterer 225 f. mit einer *Duplik* antwortete, während Banse 466—470 die Schilderung seiner Wanderungen *Am Euphrat* im Jahr 1908 fortsetzte. Cheïkho hat M. XVI 364—371 seinen Reisebericht من بيروت الى الهند *(De Beyrouth aux Indes à la recherche des Manuscrits)* mit der Schilderung der zur See ausgeführten Rückreise von Bombay nach Suez zum Abschluß gebracht. Bei Armalé سياحة في طور عبدين *(Une excursion au Tour 'Abdin)* M. XVI 561—578, 662—675, 739—754 werden in dankenswerter Weise auch die Inschriften und Hss.-Bestände der dortigen Kirchen und Klöster berücksichtigt. *La Colonia Eritrea* schildert Chrechi (Rom 1911. — 166 S.) nach den Seiten ihrer geographischen, Verwaltungs- und Wirtschaftsverhältnisse. Ein vorzüglicher *Rapport sur une mission linguistique en Abyssinie* (1910—1911) von Cohen (Paris 1911. — 80 S. = NAMS. 2. VI) ist linguistisch und ethnographischisch gleich interessant. Speziell *Ai confini meridionali dell, Etiopia* bewegen sich die wertvollen *Note di viagio attraverso l'Etiopia ed i paesi Galla e Somali* von Citerni (Mailand. — 283 S.) — Physikalische Geographie, Flora und Fauna, Wirtschaftsleben: Новыя данныя о геологическомъ строеніи сѣвернаго Кавказа въ бассейнѣ рѣкъ Бѣлой и Лабы *(Nouvelles données sur la structure géologique du Caucas du Nord dans le bassin des fleuves Bālaja et Laba)* bietet Robinson BAP. 1913. 39—46. О нѣкоторыхъ сыльфатахъ изъ окрестностей Георгіевскаго монастыра въ Крыму *(Sur quelques sulphates des environs du monastère de St. George en Crimée)* verbreitet sich Popov ebenda 253 bis 256. Seine Ausführungen über *Das Jonische Meer als eines der wichtigsten Felder ozeanographischer Forschung* hat W. Krebs DRG. XXXV 248—251 fortgesetzt. Blankenhorn veröffentlichte als Ergebnis einer im J. 1908 unternommenen Forschungsreise *Naturwissenschaftliche Studien am Toten Meer und im Jordantal* (Berlin 1912. — VII, 478 S.), denen als Anhang ein *Bericht des Zoologen der Expedition* Aharoni beigegeben ist. Über eine *Zur Erforschung des Toten Meeres* von der Gesellschaft für Palästina-Forschung im Spätherbst 1911

entsandte Expedition berichtet Lohmann ZDPV. XXXVI 208 ff., während er ebenda 203—208 über *Seuchen und Seuchenbekämpfung in Palästina* referiert und 314 Schumacher *Eine Wetterkatastrophe im Ostjordanland* (am 18. Mai 1913) zum Gegenstand einer Mitteilung macht. *Streifzüge durch die Vogelwelt Palästinas* stellt Gustavs Pjb. VIII 85—103 an. Rund 330 *Arabische Vogelnamen von Palästina und Syrien* hat für 180 Arten Dalmann ZDPV. XXXVI 165—179 gesammelt. Über *Die Hyänen des Heiligen Landes* plaudert Schmitz HL. LVII 95—100. Khoury spricht M. XII 371—378 über الحجل اللبناني *(La Perdrix libanaise). Wirtschaftliche Nachrichten* aus Rumänien, den übrigen Balkanstaaten, Cypern, Ägypten und Abessinien findet man OMsO. XXXIX 18—21, 40—44, 46 f., 63—66, 69, 83—87, 89, 104 ff., 109. Im einzelnen haben Keßler für *Serbien* die *Wirtschaftl. Verhältnisse und deren Entwicklung unter Berücksichtigung der deutschen Interessen* (Berlin. — 77 S.) behandelt und in der OMsO. XXXIX 74 ff. Kautza *Zur albanesischen Wirtschaftspolitik* und 59 ff. Schilder über *Eine Zweiglinie der Bagdadbahn nach Südarmenien* und deren Aussichten sich vernehmen lassen, während hier anonyme Referate 56 f. über *Wirtschaftspolitik in den von den Balkanstaaten eroberten Gebieten,* 77 ff. über *Öffentliche Arbeiten in Alexandrien. (Nach einem Berichte des k. u. k. Konsulats in Kairo),* 79 über *Petroleumgewinnung am Golf von Suez (Nach einem Berichte des k. u. k. Konsulats in Port Said)* und 100 f. über *Syriens Getreidebau (Nach einem Berichte des k. u. k. Konsulats in Damaskus)* vorliegen. — Palästina und die heiligen Stätten: *Materialien zur historischen Topographie der Palaestina tertia* legt Hartmann ZDPV. XXXVI 100—113, 180—198 vor. Bei Morin *Un passage énigmatique de S. Jérome contre la pèlerin Eucheria?* RBé. XXX 174—186 steht die epistula LIV ad Fulviam des Heiligen in Rede, die eine Kritik an der ehedem Silvia genannten und nun auch von Morin wieder mit aller Bestimmtheit noch ins 4. Jh. gesetzten Pilgerin enthalten soll. Ὀλίγα τινὰ περὶ τοῦ Ὁδοιπορικοῦ τῆς Σιλβίας hat außerdem Phokylides PThS. 449—463 geäußert. Die Bekanntgabe eines Palästinapilgerberichtes unter dem Titel: *Wie unsere deutschen Vorfahren gegen Ausgang des 15. Jahrhunderts nach Jerusalem wallfahrteten* wird HL. LVII 104—114, 161—164 fortgesetzt. *Durchs heilige Land. Führer für Pilger und Reisende* betitelt sich eine *Deutsche Ausgabe des offiziellen Pilgerführers* der Franziskaner von Meistermann, *bearbeitet von* Huber (Trier. — XVI, 739 S.). Unter dem Titel *Memento Jerusalem* wirft Maier erbauliche *Blicke des Glaubens auf die Wege Gottes im heiligen Lande* (Fulda. — VII, 203 S.). Eine vortreffliche, in erster Linie natürlich Palästina berücksichtigende Leistung ist Benzingers *Bilderatlas zur Bibelkunde. Ein Handbuch für den Religionslehrer und Bibelfreund; 454 Abbildungen*

mit erläuterndem Text (Stuttgart. — 144 S.). Heidets verdienstliche, *Eine Revision der Frage bezüglich des Sanktuariums des hl. Stephanus* durchführende Studie wurde HL. LVII 67—96 fortgesetzt, diejenige Häuslers über *Die Quelle Rogel* ebenda 76—84 zu Ende geführt. In der Reihe seiner *Beiträge zur Ortskunde Palästinas* sucht Guthe ZDPV. XXXVI 81—99 das heutige el-ḳubêbe als die Stelle von *Kirjath Jearim* zu erweisen. In NS. XII wird 183—200, 335—349 von Phokylides Ἡ Ἰεριχὼ ὑπὸ τοπογραφικὴν καὶ ἱστορικὴν ἔποψιν behandelt und 64—88 von Themeles eine Ἐκδρομὴ εἰς τὴν Λαύραν τοῦ ἁγίου Σάβα geschildert. — Historische Topographie außerhalb Palästinas: Die historische Ortskunde der Umgebung von Konstantinopel fördert ein Aufsatz von Tsakaloph Περὶ Σατόρου BZ. XXII 122—126. Die Publikation der Ausführungen Marquarts über *Südarmenien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geographen* (mit armenischer Übersetzung von Haposian) wurde HA. XXVII 352—366, 525—535 fortgesetzt. — Ethnographie: Die *Relations des Roumains avec les Serbes, les Bulgares, les Grecs et la Croatie en liaison avec la question macédo-roumaine* behandelt, von den Verhältnissen der Gegenwart bis ins 14. Jh. zurückgreifend, Bărbulescu (Jasi 1912. — V, 371 S.). Über *Bulgarisches und serbisches Volkstum in Makedonien* verbreitet sich Urban OMsO. XXXIX 93—96, über *Die rumänischen (kutzowalachischen) Siedelungen auf dem Balkan und das künftige Albanien* ein S. signierter Artikel ebenda 53—56. Einen zusammenfassenden *Schizzo etnico e storico delle popolazioni Eritree* entwirft EE. 1913. 61—90 Conti Rossini, der daneben in einer Folge von *Piccoli studi etiopici* ZA. XXVII 365 ff. speziell über die Spuren der ehemals im Tigre-Gebiet wohnhaft gewesenen *Sobā Nobā nella tradizione abissina* handelt. Als wertvolle Beiträge zur Anthropologie der abessinischen Bevölkerungselemente sind ein *Contributo alla craniologia dell 'Etiopa* von de Castro AAE. 1911. 235—246 und der *Crania habessinica* betitelte *Contributo all 'antropologia dell 'Africa Orientale* von Sergi (*Memoria publicata a cura della Virchow-Stiftung di Berlino.* Rom 1912. — 519 S. 33 Taf.) zu verzeichnen. — Kulturgeschichte: Seine vorläufig noch immer nur das kananäische Altertum angehenden *Beiträge zur Kulturgeschichte Palästinas* hat Häusler HL. LVII 144—151 weitergeführt. In einer *Festgabe für M. v. Schanz zur 70. Geburtstagsfeier* (Würzburg 1912) 173—183 bringt Hahn weitere Belege *Zum Gebrauch der lateinischen Sprache in Konstantinopel* von der Konstantinischen bis zur Justinianischen Epoche und ihrem Studium an der konstantinopolitanischen Universität bei. *Studien zum russischen Dorf im Alt-Novgoroder Ujezd* veröffentlichte Schneeweis ZOVk. XIX 1—15, 81—92. Περὶ συνοικεσίων καὶ γάμων ἐν Ῥαμάλλᾳ καὶ τοῖς περιχώροις handelt ein Hieromonachos Antonios PThS. 256—260, während

ebenda 464ff., bezw. 519—567 veröffentlichte Ausführungen von Michaëlides über Τὰ μαθήματα τῆς Γεωγραφίας καὶ Παλαιστίνης καὶ τῆς Ἱστορίας τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων ἐν τῇ Θεολογικῇ Σχολῇ τοῦ Σταυροῦ und von Alexandrides über die Ἱστορία τοῦ Τυπογραφείου τοῦ Ἱ. Κοινοῦ τοῦ Π. Τάφου die Kulturverhältnisse des orthodoxen Griechentums Palästinas und seines Klerus beleuchten. — Folklore: *Abergläubische Meinungen und Gebräuche des Mittelalters in den Predigten Bernardinos von Siena* behandelnd zieht Zachariae ZVVk. XXII 225—244 zum Vergleich auch frühchristlich-byzantinische Beispiele einer Namenswahl durch Kerzenorakel heran. Bei Kalbfleisch *Papyri Jandanae I.* (S. 1—34) *Voluminum codicumque fragmenta Graeca cum amuleto Christiano ed.* Schäfer (Leipzig 1912) ist ein Amulet veröffentlicht, das griechisch den Text des Vaterunsers nach M mit λ 11, 1f. als Einleitung und eine Salomon zugeschriebene Beschwörungsformel gegen böse Geister bietet. Ein **Коптскій пергаментый амулетъ** *(Koptisches Pergamentamulet)* mit den Anfängen der vier Evangelien und apotropäischen Gebetsformeln wurde durch Turaiev KhrV. I 203—206 publiziert. Bei Arnaudov **Студии върху българскитѣ обреди и легенди** *(Rites et légendes bulgares. Étude comparée)* (Sofia 1912. — 122 S.) wird eine Reihe interessanter bulgarischer Volksbräuche hauptsächlich der Sommerszeit behandelt. *Das Sippenfest (krsnaslava krsnoime) bei den Serben* betreffen sehr interessante Mitteilungen von Pećo ZÖVk. XIX 117—120. *Everyday life in the Holy Land* hat Neil (London. — 292 S.) geschildert. Bei Cana'an *Der Kalender der palästinensischen Fellachen* ZDPV. XXXVI 236—300 erhalten wir in mehrfacher Beziehung höchst bemerkenswerte und anregende Mitteilungen über denselben und seine fast durchweg an christliche Feste sich anknüpfenden Bauernregeln. *Auffallende Beinamen einiger Beduinen am See Genesareth* betrifft eine Plauderei von F. Dunkel HL. LVII 100—103. Über *Folk-lore d'Éthiopie* verbreitete sich Basset RES. 1911. 221—227 auf Grund einer Reihe von Littmann edierter Tigre-Erzählungen. *Les jours fastes et néfastes d'après le ms. éthiopien n° 3 de M. E. Delorme* und eine Berechnungsmethode für *La saison des pluies d'après le même ms.* wurden durch Grébaut ROC. XVIII 97f. bezw. 98f. im abessinischen Urtext und in Übersetzung bekannt gemacht.

III. Geschichte. — Quellenkunde: *Les Papyrus Beaugé*, die Maspero BIFAO. X 131—157 bekannt macht, sind vier Urkunden, von denen drei der byzantinischen Zeit angehören. Von den bei Kabfleisch *Papyri Jandanae.* II (35—74) durch Eisner edierten *Epistulae privatae Graecae* entstammen die Nmrn. 13—25 dem 4. bis 7. Jh. Sämtlic. auf die byzantinische Periode entfallen die *Syene Papyri in the British Museum*, über die H. J. Bell Kl. XIII 160—174 einen

orientierenden Bericht erstattet. Seine *Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum* hat derselbe Isl. III 87—96 fortgeführt. Wegen der darin enthaltenen Urkunden aus dem byzantinischen Ägypten ist endlich auch Hunt *The Oxyrynchus Papyri. Part IX* (London 1912. — XII 304 S.) zu erwähnen. Von einer Sammlung von *Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia* von de Thallóczy, Jericek und de Sufflay, ist der *Tomus I annos 344—1343 tabulamque geographicam continens* (Wien. — XXXVIII, 292 S.) erschienen. Bei Novaković *Zakonski spomenici srpskih država srednjega veka* (*Die Gesetzesdenkmäler der serbischen Staaten des Mittelalters*) (Belgrad 1912. — XLII, 912 S.) sind Urkunden des 12.—15. Jhs. in serbischer, lateinischer und griechischer Sprache zu einer im höchsten Grade wertvollen Sammlung vereinigt. *Un manuel de chancelerie du XIV du siècle* wurde an einem bei Migne PG. CVII 404—418 stehenden für die byzantinische Urkundenforschung bedeutsamen Stück durch Franel (La Chause de Fonds 1912. — 23 S.) neu herausgegeben. *Un opera inedita di Fantino Valaresco Arcivescoro di Creta sul Concilio di Firenze* hat B. XXIX 1—26 mit einer Einleitung über den Verfasser und dessen literarischen Nachlaß Palmieri, *La raccolta degli atti del Concilio di Firenze di Angelo Maria Bandini* ebenda 72—103 Pellegrini ans Licht gezogen. *Von Actes d'Athos. V. Actes de Chiliandar* hatten Petit und Koratlev eine *1. partie: Actes grecs* (Petersburg 1911. — III. 368 S.) erscheinen lassen. Nunmehr wurde die Serie seiner Νέαι πηγαὶ τῶν θεσμῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους durch Petrakakes EPh. XI 254—275, 385—399, 503 bis 522 weitergeführt. In derjenigen seiner Ἀλεξανδρινὰ Σημειώματα hat Ch. Papadopulos ebenda 381—384 aus der griechischen Patriarchatsbibliothek in Jerusalem Ἐπιστολαὶ πρὸς τὸν Πατριάρχην Ἀλεξανδρείας Παρθένιον ediert, der 1788—1805 regierte. Πατριαρχικὰ σιγίλλια ὑπὲρ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Σταυροῦ sind PThS. 514 gedruckt. Ἐκ τοῦ Ἀρχείου τῆς ἐν Τεργέστῃ Ἑλληνικῆς Κοινότητος wurden von Konstantinides EPh. XI 287 f., 477—480 undatierte Ἐπιστολαὶ Σεργίου Μακραίου veröffentlicht. Der III. Band eines im Auftrage des Hl. Synods herauskommenden Полное собраніе постановленей и распоряженей до вѣдомства православнаго исповѣданія Россійской имперіи (*Recueil complet des décisions et dispositions du département de la confession orthodoxe de l'empire russe*) (Petersburg 1912. — VII 542, 14 S.) umfaßt Urkunden aus der Regierungszeit der Kaiserin Elisabeth (1746—1752), die zu einem großen Teil sich auf die von ihr befohlene Korrektur der slavischen Bibel beziehen. Eine Μελέτη ἐπὶ τῆς Ῥωσικῆς διπλωματικῆς ἀλληλογραφίας περὶ τῶν προσκυνηματικῶν ζητημάτων κατὰ τὸν ΙΘ' αἰῶνα von Tavolarios findet sich NS. XII 544—555. *Rome et l'Orient* betitelt sich eine Sammlung von *Publications de documents, d'exposés*

et de lettres au nom de la vérité, de la justice et de la charité von Uxkull, die sich mit einem *Tome I: Jésuites et Melchites* (Berlin. — XI, 142 S.) einführte. Seine Dokumentenpublikation *La missione greco-cattolica della Cimarra nell' Epiro nei secoli XII—XVII* hat Karalevskij B. XXIX 170—197 zu Ende geführt. Bruno handelt EtF. XXIX 618—631 über *Ambassadeurs de France et capucins français à Constantinople au XVIIe siècle d'après le journal du P. Thomas de Paris.* Im vatikanischen Archiv durch den verstorbenen Prof. Antonovič aus Kiev gehobene *Documenti relativi ad un progetto di Unione nella Russia meridionale (sec. XVII)* sind RO. VI 154—162 gedruckt. Eine رسالة مكسيموس الحكيم (*Lettre inédite de l'évêque greccatholique Maxime Hakim à ses diocésains d'Alep*) vom J. 1773 hat Manach M. XVI 345—351 herausgegeben. — Allgemeine und Profangeschichte: Von literarischen Erscheinungen allgemeineren Inhalts, welche die Konstantinische Jubiläumsfeier auf den Plan gerufen hat, verzeichnen wir Somigli di S. Detale *Costantino il Grande e il problema politico-religioso al principio del sec. IV* (Florenz. — 204 S.), Scaglia *Costantino.* (Vicenza. — 36 S.), Bernareggi *Costantino e la sua politica religiosa* (Monza. — 18 S.), Viller *La paix de l'Église. L'édit de l'année 313.* Ét. CXXXV 438—464, Schrijnen *Konstantijn de Groote en het edikt van Milan* (Utrecht. — 57 S.), Schwertner *The liberation of the Church by Constantine* ACQR. XXXVIII 33—68, Smith *The peace of Constantine* in „*The Month*" CXXI 449—464, eine von Grauert über *Konstantin d. Gr. und das Toleranz-Edikt von Mailand* gehaltene *Festrede* (München. — 20 S.) und von Delle Selve über *La Chiesa e Costantino il Grande* SC. 4. XXIV 290—306 angestellte *Considerazioni storico giuridiche.* In CC. 1913 hat Pavissich II 257—276 über *Costantino Magno e l'unità cristiana* und II 662—673, III 129—143 über *Costantino Magno e la libertà cristiana* gehandelt, Savio dagegen nach einem ersten allgemeinen Artikel über *La conversione di Costantino Magno e la Chiesa all'inizio del sec. IV.* I 660 bis 671 drei weitere speziell dem Problem der Kreuzeserscheinung gewidmet: *La guerra di Costantino contra Massenzio e le apparizioni miracolose della Croce del Salvatore* II 11—20, *La realtà delle apparizioni confermata dalle dichiarazioni solenni di Costantino* II 556—573 und *Le innovazioni radicali legislative di Costantino confermano la verità delle apparizioni* II 385—402. Batiffol untersucht BALAC. III 178—188 *Les étapes de la conversion de Constantin,* Healy CUB. XIX 81—99 *Social and political significate of the edict of Milan,* Santucci hingegen *L'editto di Milano specialmente nei riguardi giuridichi* (Rom. — 14 S.). Die Darlegungen von Lebedev über Константинъ великій, первый христіанскій императоръ (*Konstantin der Große, der erste christliche Kaiser*) KhrČ. XXXVII 2. 674—697, CCXXXVIII 1. 821—844

suchen auf Grund der Eusebiosaussagen die ernste christliche Überzeugung und die antiarianische Orthodoxie ihres Helden zu erweisen. *Die Religionspolitik des Kaisers Licinius* wird durch Görres Ph. LXXII 250—262 gewürdigt und *Die missionsgeschichtliche Bedeutung Konstantins d. Großen* durch E. Krebs ZMw. III 177—186 geistvoll beleuchtet. Von Seecks *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* hatt *Band IV* (Berlin 1911. — 530 S.) *Die Constantinische Dynastie* zum Gegenstande. Als *Études sur l'histoire byzantine* (Paris 1912. — XXIII, 317 S.) hat Rambaud eine Reihe erstmals in den JJ. 1871—91 veröffentlichter glänzender Aufsätze gesammelt wieder herausgegeben, durch die er seinerzeit für die byzantinischen Studien in Frankreich bahnbrechend gewirkt hatte. *Das römisch-byzantinische Marschlager vom 4.—10. Jahrhundert* behandelt Grosse BZ. XXII 90—121 mit eindringender Gründlichkeit. *Die Einverleibung armenischer Territorien durch Byzanz im XI. Jahrhundert* betrifft *Ein Beitrag zur vorseldschukischen Periode der armenischen Geschichte* von Akulian (Zürich 1912. — 24 S.). Über *Partiti politici e lotte dinastiche in Bisanzio alla morte di Manuele Comneno* verbreitet sich eine Monographie von Cognasso MAT. LXII 213—317. Seine Arbeit über *Saint Louis en Palestine* hat Dressaire EO. XVI 221—231 zum Abschluß gebracht. *Sulle navi papali in Oriente al tempo della caduta di Cpoli* handelte eine Studie von Picotti (Venedig 1911. — 43 S.). In einem Artikelchen *Chatherine ou Théodora?* gibt an dem letzteren Diehl BZ. XXII 88f. der Tochter des Trapezuntischen Kaisers Johannes IV Komnenos ihren seit Jahrhunderten verkannten wirklichen Namen zurück. Als *Balkan exiles in Rome* bespricht Miller (Rom 1912. — 21 S.) die Gelehrten und entthronten regierenden Herrn des byzantinischen Ostens, die nach den Eroberungszügen Sultan Muhammeds II. am Hofe Papst Pius' II. eine Zufluchtsstätte fanden. *La survivance byzantine dans les pays roumains* behandelt die zweite von *Deux communications faites le 7 et le 8 avril 1913 au troisième congrès international d'études historiques à Londres* von Jorga (Bukarest. — 49 S.), deren erste *Les bases nécessaires d'une nouvelle histoire du moyen âge* zum Gegenstand hat. *Sur les tables généalogiques des despotes et dynastes médiévaux d'Épire et de Thessalie* gewinnt Bees ZOeG. III 209—215 aus Hss. und Urkunden der Meteorenklöster neue Erkenntnisse. Mit Bezug auf *Die Carenwahl des Jahres 1613* wird *Die schwedische Thronkandidatur und ihre Vorgeschichte* ebenda 161—202 durch Almquist, *Die Zeremonie der Erwerbung Klein-Rußlands* am 8. Januar 1654 und ihre nähere Bedeutung wird 203—208 durch Sabčenko besprochen und *Rußlands Orientpolitik in den letzten zwei Jahrhunderten* durch Uebersberger zum Gegenstande eines Werkes gemacht, von welchem *Band I* (Stuttgart. — 380 S.) erschienen ist. Jorgas *Geschichte des Osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt*

ist mit dem die Zeit von 1774 bis 1912 behandelnden 5. Bande (Gotha. — 633 S.) vollständig geworden. Die *Date storiche più importanti dell' Etiopia, del Sudan e delle colonie italiane d'Africa* hat Chechi (Rom 1911. — 75 S.) zusammengestellt. *Die Portugiesen in Abessinien* behandelt *Ein Beitrag zur Entdeckungsgeschichte von Afrika* von Krause (Leipzig 1912. — 118 S.). Drei Publikationen wurden der Entwicklung der Lage der Armenier im Osmanenreiche gewidmet an einer Բ. տպգր. նոր նիւթերով լրացրած (*2. mit neuen Materialien versehen. Auflage*) von Raffi Տաճկահայք (Հայոց հարցը) (*Die Türkisch-Armenier.* [*Die Armenische Frage*]) (Wien. — VIII, 163), einem zweiten Buche von Schahrinian Հայկական խնդրին ծագումը (*Die Entstehung der Armenischen Frage*) (Konstantinopel 1912. — 208 S.) und der Artikelserie von Arpiarian Ծագումն Հայկական խնդրին (*Die Entstehung der Armenischen Frage*) ME. 1912 Nr. 2524f., 2527, 2529f., 2530, 2532, 2536, 2538, 2540f. — Lokalgeschichte: Hochbedeutsam zu werden verspricht eine Serie von Monographien über *Altchristliche Städte und Landschaften*, die Schultze mit einem die geschichtliche Entwicklung bis zum Tode Theodosios' II. und die Zustände in Kirche, Staat und Gesellschaft behandelnden vortrefflichen Buche über *Konstantinopel (324 bis 450)* (Leipzig. — X, 292 S.) eröffnet. Seine Studie über *Les Géorgiens à Jérusalem* hat Janin EO. XVI 211—218 mit einer Zusammenstellung von Nachrichten und Urteilen abendländischer Pilger über sie und einer Skizzierung der Legende und Geschichte des Kreuzklosters weitergeführt und seine Arbeit über Ս. Յակոբ ազգային հիւանդանոց (*St. Jakob, das Nationalkrankenhaus*) der Armenier in Konstantinopel Srapian HA. XXVII 264—280, 409—431, 475—487, 536—546, 607—622 fortgesetzt. — Kirchengeschichte: Zu Krügers *Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende* bringt ein letzter Teil des Werkes (Tübingen. — III, 137 S.) das *Register, nach Anleitung des Herausgebers bearbeitet von* Dell, sowie *Nachträge und Berichtigungen. Sull' origine del nome Cristiano* kommt Paribeni NBAC. XIX 37—41 zu dem Ergebnis, daß die Bezeichnung von dem römischen Element der Bevölkerung Antiocheias ausgegangen sein müsse. Von Ramsay *The Church in the Roman Empire before A. D. 170* liegt eine *10th edition* (London. — 534 S.), von Achelis *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* der zweite Band (Leipzig 1912. — XII, 469 S.) vor. *Christliche Kirche und römischer Staat bis zur Alleinherrschaft Konstantins* lautet das Thema einer WBG. 1913. 145—149, 156—160, 161—164, 171—175 veröffentlichten Artikelserie von Lübeck. Über Ἀλέξανδρος ἐπίσκοπος Ἱεροσολύμων hat Ch. Papalopulos PThS. 113—124, über *Alexandrien in der alten Kirche* hat Völker CW. 1913. 79ff., 102—107 gehandelt *Die Frauen des kirchlichen Altertums*, denen J. P. Kirsch in einer Sammlung *Charakter-*

bilder der katholischen Frauenwelt ein schmuckes Bändchen (Paderborn 1912. — 114 S.) gewidmet hat, gehören wenigstens teilweise dem Osten an. Grützmacher zeichnet an demjenigen des *Synesios von Kyrene ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums* (Leipzig. — VII, 180 S.). Über Χαρακτηρισμὸς καὶ μέθοδος τοῦ κατὰ τῶν Ἀρειανῶν ἀγῶνος τοῦ Μεγ. Ἀθανασίου ergeht sich Kallistos PThS. 467—490. *Die Friedenspolitik des Papstes Damasus* in Sachen des meletianischen Schismas wird durch Wittig (Breslau 1912. — XXVI, 241) auf dem Hintergrund einer Skizzierung ihrer Vorgeschichte eingehend dargestellt und gewürdigt. Св. Флавіанъ, архіепископъ Константинопольскій, исповѣдникъ (*Der hl. Flavianos, Erzbischof von Konstantinopel, der Bekenner*) sieht sich TAK. 1912. I 477—492, II 40 bis 64 durch den Archimandriten Anatolios eine Nachprüfung der Details seiner Lebensgeschichte auf Grund neuer Quellen zur Kirchengeschichte des 5. Jhs. gewidmet. Eine Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Προσωποποιΐα hat Papamichaël PThS. 206—234 geboten, während ein Ungenannter RO. V 367—372 sich in eine ziemlich feindselige Auseinandersetzung mit seiner oben S. 146 ff. besprochenen größeren Monographie über *Gregorio Palamas* einläßt. Die Frage Ὑπῆρξεν ὁ Ἰωάννης Ζυγομαλᾶς Ἱερεύς; beantwortet ein Ἔλεγχος γνώμης τοῦ *E. Legrand* von Ch. Papadopulos Bz. II 414f. dahin, daß diese hervorragende Persönlichkeit am ökumenischen Patriarchenhof des 16. Jhs. der priesterlichen Würde entbehrte. Ἡ ἱστορία τῆς Σχολῆς im Kreuzeskloster bei Jerusalem wird durch denselben PThS. 41—112 dargestellt, während ebenda 15—40 von Papamichaël eine Περιγραφὴ τῆς ἑορτῆς τῆς Πεντηκονταετηρίδος τῆς Σχολῆς geboten wird, welche im J. 1906 das hierosolymitanische Patriarchat in jenem Kloster feierte. Über *La franc-maçonnerie et l'Eglise grecque en Grèce et en Turquie* ist auf Darlegungen von Nésiotès EO. XVI 232—235 zu verweisen. Seine Arbeit über *Joachim III, patriarche grec de Constantinople (1834—1912)* hat Cayré EO. XVI 322—330 bis zur erneuten Erhebung desselben auf den Patriarchenthron im J. 1901 weitergeführt. Einen durch die Turfan-Funde besonders aktuell gewordenen Gegenstand behandelt die Studie Cheïkhos über النصرانية بين قدماء الاتراك والمغول (*Le Christianisme parmi les anciens Turcs et les Mongols*) M. 754—772, während Marquart SbPAW. 1912. 486—502 *Ǵuwainī's Bericht über die Bekehrung der Uiguren* zum Manichäismus, bezw. ihren weiteren Religionswechsel zum Buddhismus studiert hatte. Bei Narsi اصل النساطرة الحاليين واحوالهم الدينية والمدنية (*Les origines des Nestoriens actuels*) M. XVI 491—504 wird als Einleitung zu einem Überblick über die gegenwärtigen Hyparchien und ihre neuere Geschichte ein solcher über die geschichtliche Entwicklung seit dem 15. Jh. geboten. Von Vailhés Arbeit über die *Formation de l'Église arménienne* be-

handelt eine erste Fortsetzung EO. XVI 193—210 *L'organisation autonome de l'Église d'Arménie* (*fin du IIIe siècle — VIe siècle*). Հայաստանեայց եկեղեցին հինգերորդ դարու մէջ (*Die armenische Kirche im V. Jahrhundert*) betitelt sich ein Եղիշէ. քննական ուսումնասիրութեան գիրքէն յապաւուած գլուխներ (*Auszüge aus dem Werke des Eliseus. Kritische Studien*) enthaltendes Buch von Küleserian (Konstantinopel 1912. — IV, 104 S.). Die armenische Kirchengeschichte des 18. und beginnenden 19. Jhs. fördern Aufsätze von Kalemkiar über Յարութիւն Վ. Լեւոնեան Կ. Պոլսեցի, արք. Կեսարիոյ Պաղեստինացւոյ 1670—1738 (*Haruthium V. Levonian aus K.pel, Erzbischof von Caesarea Palestinensis, 1670—1738*), Գէորգ եպիսկոպոս Եւդոկիացի 1759—1765 (*Bischof Georg von Eudokia, 1759—1765*), Կարապետ Վ. Մելքեան Հնձեցի արքեպիսկոպոս Թիֆլիզի 1736—1790 (*Karapet V. Melekian aus Hindzk, Erzbischof von Tiflis, 1736—1790*) und Անտոն Վ. Պուրատեան արքեպ. Կարսի, ադմինիստրատոր Կարասու Բազարի 1760—1822 (*Anton Puratian, Erzbischof von Kars, Administrator von Karasou Bazar, 1760—1822*) HA. XXVII 548--555, 385—392, 587—607, 449—463. Von dem gewaltigen Werk einer denkbar umfangreichst angelegten Исторія на българската дрква (*Geschichte der bulgarischen Kirche*) von Cuchlev ist der I. Band (Sofia 1911. — VIII, 1153 S.) erschienen. *Die Wahrheit über die Slavenapostel* will Brückner (Tübingen. — III, 127 S.) ermitteln. Titov bot TAK. 1912. III 219—246, 588—620 einen Beitrag Къ исторіи кіевской духовной академіи въ XVII—XVIII вв. (*Zur Geschichte der Geistlichen Akademie von Kiev im 17. und 18. Jh.*), nachdem er ebenda I 30—50, 228—252, 511—537, II 65—86, 281—304, 425—448 über Кіевская академія въ эпоху реформъ (*Die Akademie von Kiev im Zeitalter der Reformen*) um die Wende vom 18. zum 19. Jh. gehandelt hatte. *Das französische Missionsprotektorat in der Levante und in China* hat Sägmüller ZMw. III 118—133 sorgfältig in seiner Entwicklung verfolgt. Fr. Dunkel bietet HL. LVII *Zum 100. Geburtstage des ersten lateinischen Patriarchen von Jerusalem Joseph Valerga* ein kurzes Gedenkblatt. Der am 11. Februar 1912 verstorbene *Mgr. Germanos Mouakad, fondateur de la Congrégation melkite des Paulistes (1834—1912)* ist der Held eines EO. XVI 312—321 von Khoury mit verdienter Wärme entworfenen Lebensbildes. — Konziliengeschichte: *Le divergenze dommatiche, disciplinari e liturgiche tra le due Chiese al Concilio Ecumenico di Firenze* werden von Palmieri B. XXIX 145—153 erörtert. — Geschichte des Mönchtums: Dimitrewski verfolgt *Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jahrhundert* (Berlin-Wilmersdorf. — V, 97, S.). *The Evolution of the monastic ideal, from the earliest times down to the coming of the friars* stellt Workman (London. — 390 S.) dar. *Le controversie penitenziali dei primi secoli e l'antico monachismo* werden

auf ihr Verhältnis zueinander von Pennisi (Pavia. — 20 S.) geprüft. Von dem *Das morgenländische Mönchtum* behandelnden Werke von Schiwietz hat ein neuerdings erschienener 2. Band (Mainz. — VIII, 192 S.) *Das Mönchtum auf dem Sinai und in Palästina* zum Gegenstand. Wiegand hat in der von ihm unter Mitwirkung von Boese, Delehaye, Knackfuß, Krischen, Lyncker, v. Marées und Wulff bearbeiteten Publikation *Der Latmos* (Berlin. — 230 S., 11 Taf., 1 Karte. = *Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899.* Band III. Heft 1) 177—189 die *Histor.-topograph. Nachrichten* über die Latmos-Klöster mustergiltig verarbeitet. Eine Περιγραφὴ ἱστορικὴ καὶ τοπογραφικὴ τῆς ἐν Πανόρμῳ Σύμης ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Ταξιάρχου Μιχαὴλ τῆς ἐπιλεγομένης τοῦ Πανορμίτου gab Chabiaras (Samos 1911. — 194 S.). Bacel beginnt EO. XVI 338—360 eine die betreffenden Urkunden in extenso mitteilende quellenmäßige Studie über den melkitischen Patriarchen *Athanase V. Jauhar et les Réformes des Chouérites (1790—1794).* Der Jubiläumsaufsatz von Cheïkho يوبيل اخوية العملة البيروتية (*Les Noces d'or de la Congrégation des Ouvriers à Beyrouth*) M. XVI 321—335 wirft einen Rückblick auf ein halbes Jahrhundert religiös-sozialer Wirksamkeit der Jesuiten auf orientalischem Boden. *Der geistliche Ritterorden Konstantins des Großen*, dem Lübeck WBG. 1913. 201—204 einen Artikel widmete, war im J. 1190 von Kaiser Isaak II Angelos reorganisiert, in seinen Anfängen der wohl einzige geistliche Ritterorden der byzantinischen Welt. — Gegenwart: *Die Auflösung der schismatischen Kirche* des griechischen Ritus glaubt ein I-l in dem HpB. CLII 62—77 von ihm geschilderten Prozeß zunehmender Verselbständigung der orthodoxen Nationalkirchen dem ökumenischen Patriarchart gegenüber erblicken zu dürfen. In RO. V 376—385, VI 181—187 bringt die *Cronaca* dieser Zeitschrift aus Rom, Konstantinopel, Griechenland, Grottaferrata, Antiocheia und Rußland Berichte über konstantinische Jubiläumsfeiern, die Inthronisation des neuen ökumenischen Patriarchen Germanos V, Tod und Exequien des Königs Georg von Griechenland, die Konversion des Ex-Metropoliten von Jerusalem und des Ex-Patriarchen der Jakobiten zur katholischen Kirche und die unten S. 374 zu berührende russische Sektenbildung auf dem Athos. Auf die orthodoxen Patriarchate Konstantinopel und Antiocheia, die russische und die Kirchen der Königreiche Griechenland und Rumänien erstreckt sich EO. XVI 256—268, 361—372 die *Chronique des églises orientales*, deren einzelne Abschnitte von A.C. und J. Daubray und Arnaud herrühren. Die *kirchliche Chronik* der IKZ. III bringt aus der Feder Kürys vom altkatholischen Standpunkte aus Betrachtungen 250ff. über *Die kirchlichen Organisationen der Orthodoxen und der mit Rom unierten Orientalen in Österreich-Ungarn*, 252—257 über *Nationale Bewegungen*

in der römisch-katholischen Kirche, die er bei den Ruthenen, den unierten Rumäniern Ungarns, den Kroaten und den Litauern im russischen Polen beobachten will, 257—261 über *Die römisch-katholische Kirche in der europäischen Türkei*, 261—266 über *Die römisch-katholische Propaganda in Alt-Serbien* und 267f. über *Kundgebungen zum Balkankrieg*, die zwischen der amerikanischen Episkopalkirche von New England und dem bulgarischen Exarchen gewechselt wurden. Unter dem Titel *L'Eglise catholique en Turquie d'Europe* wirft Janin EO. XVI 236 bis 242 anläßlich der Umwälzungen am Balkan einen Blick auf den bisherigen Bestand derselben an Lateinern, unierten Bulgaren und unierten Griechen. *Il patronato cattolico in Oriente nel diritto capitolare e nei trattati* bespricht Foberti NA. CLXV 295—307. *Le condizioni del Cattolicismo nel Governatorato di Minsk* schildert ein „Polonus" RO. VI 147—153. — Das Unionsproblem: *Die Balkanfrage in der Kirchengeschichte* hat Pfeilschifter, *Reden gehalten am 3. Mai 1913 bei der öffentl. Feier der Übergabe des Protektorats der Universität Freiburg i/B* (Freiburg i/B) 27—94, eindringend und geistvoll, wenn auch etwas einseitig vom Standpunkte des abendländischen Theologen aus, durch die Jahrhunderte verfolgt. In einem Aufsatz über *Griechisch-orthodoxe und römisch-katholische Kirche* Gb. 1912. 341—356 suchte Heisenberg unter besonderer Berücksichtigung der Perioden des Bildersturms und der Unionsbestrebungen die tiefsten inneren Ursachen des Schismas klarzulegen. Unter dem Obertitel *„Tu es Petrus"* beginnt Dugout RO. VI 133—146 im Hinblick vor allem auf Rußland eine neue umfassende Studie über *Le Schisme Gréco-Russe et la Primauté Pontificale*. *Die Basler Konzilsflotte des Jahres 1437* begleitet Cohn ZGAk. XII 16—52 an der Hand der Akten des Konzils auf ihrer Fahrt nach Konstantinopel und von dort zurück. Die Unionsbestrebungen des 15. Jhs. beleuchtet Dugout رسول الاتّحاد بين الكنيستين (*Bessarion apôtre de l'Union*) M. XVI 446—459. Ch. Papadopulos beginnt EPh. XI 523—542 auf Grund von Briefen und ungedruckten Schriften eine Monographie über Νικόλαος Παπαδόπουλος Κομνηνός, einen im J. 1740 verstorbenen Geistesverwandten des Leo Allatius. Über *Mgr. Strossmayer et les Bulgares* handelt Gospodinof EO. XVI 305ff. Ὁ Περιπλανώμενος, dem Papamichaël EPh. XI 481—492 eine Skizze widmet, ist der sich um eine kanonische Verbindung mit der orientalischen Orthodoxie bemühende Gründer einer englischen altkatholischen Kirche A. J. Matthews. Herrliche Worte der Mahnung zu christlicher Liebe und herzlicher Hingabe an die kirchlichen Einheitsbestrebungen findet endlich, ausgehend vom Konstantinsjubiläum und den christlichen Waffenerfolgen im Balkankrieg ein Ungenannter RO. VI 7—11 unter der Überschrift *Pace e libertà*.

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disziplin. — Verhältnis zu Nichtchristlichem: In ebenso gediegener, als auch für weitere Kreise fesselnder Weise hat E. Krebs (Münster. — 80 S. = Biblische Zeitfragen VI 4/5) *Das relionsgeschichtliche Problem des Urchristentums* vom katholischen Standpunkte aus in Auseinandersetzung mit der modernen religionsgeschichtlichen Forschung behandelt. Von demjenigen der letzteren aus wurde durch Glawe (Berlin-Lichterfelde. — 44 S. = Biblische Zeit- und Streitfragen VIII. 8) *Die Beziehung des Christentums zum hellenistischen Heidentum* im allgemeinen und durch Clemen (Gießen. — IV, 88 S.) speziell *Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum* erörtert. Eine Untersuchung über *Les mystères païens et le mystère chrétien* hat auch Loisy RHLR. 2. IV 1—19 begonnen. Bei Lejay *L'ascension à travers les cieux dans Eusèbe de Césarée (Hist. eccl. X 4, 15)* RPh. XXXVI 201f. wird der betreffende Ausdruck des Vaters der Kirchengeschichte auf eine Zeremonie der Isismysterien zurückgeführt. Über *Eduard Nordens Agnostos Theos* hat W. Bauer TRs. XVI 113—121 eingehend referiert, während ebenda 143—160 unter dem Titel *Altes Christentum und griechische Philosophie* Bousset ein Referat über einschlägige Werke von Caird, Bonhöffer und Pohlenz aus den JJ. 1909—1911 erstattet. Über *Paganism and Christianity in Egypt* liegt ein Buch von Scott-Moncrieff (Cambridge. — IX 225 S. 1 Taf.) vor. Seine in verschiedenen Beziehungen auch auf dem Grenzgebiete dem Christlichen zu wertvolle Früchte zeitigenden *Études sur le gnosticisme musulman* hat Blochet RStO. VI 5—67 weitergeführt. *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Kultus* weist Mittwoch (Berlin. — 42 S. = Abhdl. PAW.) im Gegensatz zu Beckers These einer solchen vom Christentum auf Abhängigkeit vielmehr vom Judentum hin. Über *Japanese buddhism in relation to christianity* verbreitet sich Pringle CQR. LXXXV 307—328. — Lehre und Lehrentwicklung; Häresien: Von Tixeronts *Dogmengeschichte. Ins Deutsche übertragen von* Ziesché ist der 1. Band (Breslau. — VIII, 549 S.) erschienen. *The holy Spirit in the ancient church* betrifft *A Study of christian teaching in the age of the fathes* von Barclay Swete (London 1912. — VIII, 430 S.) *De descensus in I Petrus 3*[19] *en 4*[6] behandelt Plooy TT. XLVII 145—163 in Nachprüfung der einschlägigen Ausführungen der S. 373 des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift registrierten Arbeit von Gschwind, an die auch Schmitt *„Abgestiegen zur Hölle"* PB. XXV 472—476 anknüpft. Stark untersucht *The Christology in the Apostolic Fathers* (Chicago. — 60 S.). Unter dem Titel *Le Christ Alexandrin* gibt Coulange RHLR. 2. IV 327—351 einen vollständigen Abriß der Entwicklung der vornicänischen Christologie, wie der auf dem Standpunkte Loisys stehende Verfasser sie zu sehen glaubt. *Gnostique et Gnosticisme* behandelt zusammen-

fassend eine der gnostischen Bewegung auf Kosten der Großkirche entschieden zu sympathisch gegenüberstehende *Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II[e] et III[e] s.* von Faye (Paris. — II, 484 S.), während speziell Гностицизмъ и борьба церкви съ нимъ во II. в. *(Der Gnostizismus und seine Bekämpfung durch die Kirche des 2. Jhs.)* den Gegenstand der Ausführungen von Posnov TAK. 1912. III 509—567 bilden. Unsere Kenntnis des Manichäismus fährt fort, dank der Funde im zentralen und östlichen Asien vertieft zu werden. So haben Chavannes und Pelliot ihre Studie über *Un traité Manichéen retrouvé en Chine* JA. 11. I. 99—199 unter Heranziehung des gesamten Materials in jüngster Zeit neu bekannt gewordener Manichaïca weitergeführt. Aus dem Pehlewi oder dem Soghdischen übersetzte *Türkische Manichaica aus Chotscho* wurden durch v. Le Coq (Berlin 1911. — 61 S. = Abhdl. PAW.) ediert und übersetzt, *Nachträge zum Chuastuanit (Chuastuanot), dem Bußgebete der Manichäer (Hörer)* von Radloff BAP. 1911. 867—896 geboten und *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Maḥruâmag)* durch F. W. K. Müller (Berlin. — 40 S. = Abhdl. PAW.) bekannt gemacht. Eine RHLR. 2. III 544—557 begonnene Studie über *La pénitence dans Origène* setzt Vanbeck IV 115—120 fort. *Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des 4. Jahrhunderts* bildet das Thema einer solchen von Stiegele (Freiburg i/B. — XIV, 144 S.). Über *Die Kirche in den Schriften Konstantins d. Gr.* handelte Pfättisch HpB. CLI 753—770. Ὁ Μ. Ἀθανάσιος καὶ ἡ δογματικὴ αὐτοῦ κατὰ τοῦ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου διδασκαλία erfuhren eine Würdigung durch Papakonstantinos (Athen 1911. — 60 S.). Zu *Apollinaris of Laodicea* ist eine Notiz von Walker ExpT. XXIV 246 ff. zu vergleichen. Eine Monographie Ὁ Μέγας Βασίλειος. Ἡ δογματικὴ αὐτοῦ διδασκαλία, ἡ ἠθικὴ καὶ τὸ πρακτικὸν μέρος τῶν παραινετικῶν αὐτοῦ λόγων (Athen 1912. — 252 S.) hat wiederum Papakonstantinos zum Verfasser. *Die Lehre des hl. Johannes Chrysostomus über den Hl. Geist* entwickelt Juzek K. 4. XI 309—320. Ausführungen über *Il Primato di S. Pietro e de' suoi successori in S. Giovanni Crisostomo* hat Marini B. XXIX 27—37 fortgesetzt. *Die Bewährungslehre des Nestorius* bespricht Schultes K. 4. XI 233—247 in kritischer Auseinandersetzung mit den betreffenden Aufstellungen von Junglas, der ebenda 437—446 in einer erneuten Ausführung über *Die Irrlehre des Nestorius* repliziert. Den großen orthodoxen Gegner des Nestorios anlangend, sind die Aufsätze von Renaudin über *La théologie de S. Cyrille d'Alexandrie d'après s. Thomas* RT. 1913. 129—136 und von De Groot über *De leer van den H. Cyrillus van Alexandrië over de heiligmakende genade* TSt. 1913. 343—358, 501—515 zu vergleichen. Eine zusammenfassende Darstellung der Entwicklungsgeschichte, der Lehre und der Aussichten

der *Mariawitensekte* bieten *Einige Blätter aus der neuesten Kirchengeschichte Russisch-Polens* von Gajowski (Krakau 1911. — 94 S.). Auf dem Athos hat in jüngster Zeit eine auf ungemessene Überschätzung des Jesus-Namens beruhende Lehre schwärmerischer russischer Mönche die Geister erhitzt, was von Komnenos EPh. XI 361—372 als Ἡ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει θρησκευτικὴ ἔρις referierend behandelt wird, während ein anonymer Aufsatz Ἰησουανοί, *ovvera La nuova eresia nella Chiesa Russa* RO. VI 125—132 jener Lehre mehr vom theologischen Standpunkte aus kritisch zu Leibe geht. — Legende: Nach Kastner *Der heilige Stall zu Bethlehem* TQs. XCV 235—246 wäre die zuerst bei Justinos bezeugte Überlieferung von der Geburt Jesu in einem Höhlenstalle als eine legendarische zu betrachten, die wenig Vertrauen verdiente. Pfister macht, TLz. XXXVII 572f. auf *Episoden des Alexanderromans in christlichen Texten* aufmerksam und möchte ihr Auftreten hier aus gemeinsamer Abhängigkeit vom babylonischen Gilgamiš-Epos erklären. *La leggenda di Costantino il Grande e di papa Silvestro* macht Schaskolsky RO. VI 12—25 unter sachgemäßer Berücksichtigung der syrischen und armenischen Überlieferung zum Gegenstand vorsichtig abwägender Erörterungen. *Die Taufe Konstantins des Großen* betreffend rechnet ferner auch Lübeck WBG. 1913. 273—277, 284—287 mit der Silvesterlegende in treffender Weise ab. *Dschanhoi — Die amharische Bezeichnung für Majestät* wird durch eine von Mittwoch ZA. XXV 281—286 mitgeteilte populäre Legende erklärt. — Liturgie: Ein H. P. W. untersucht St. 1912. 684—693 *The Evidence for the Agapé in the Literature of the first two Centuries;* er glaubt, daß hier ein schlüssiger Beweis speziell auf die Διδαχή sich nicht gründen lasse. Skabalanovič verbreitete sich TAK. 1911. III 1—39, II 181—202 über den Ursprung der Ектенiи *(Ektenien)* der orientalischen Riten, den er bis ins 2./3. Jh. hinaufrückt, und ihre weitere Entwicklung. *Zur Herkunft der Anaphora der Chrysostomusliturgie* hat TG. V 392f. nun auch Schermann das Wort ergriffen, um seine Position gegen Baumstark zu verteidigen, der ebenda 394f. replizierte. *Ein Ostrakon der kaiserlichen Eremitage,* das v. Lemm *Kleine koptische Studien n. LVIII* ZAP. XI 671—680 veröffentlichte, enthält ein Anaphora-Bruchstück. *À propos de l'anaphore de Saint Athanase* macht Grébaut ROC. XVIII 100f. ein Zitat aus derselben in der äthiopischen Hs. Delorme No. 3 bekannt. *Die äthiopische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus* hat Euringer K. 4. XI 406—414 durch eine höchst verdienstliche Neuübersetzung der liturgiegeschichtlichen Forschung endgiltig erschlossen. *La consecrazione eucaristica nella liturgia greca* behandelt Franco (Rom. — 92 S.). *Die Stellung der Päpste zur Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien* wird TPQs. 1913. 315—323 durch Höller beleuchtet. *Une explication du patri-*

arche Michel l'Oxite (1143—1146) sur la formule de consécration eucharistique, auf die Salaville EO. XVI 289—291 aufmerksam macht, schließt eine konsekratorische Bedeutung der Epiklese unzweideutig aus. Unter den *Theological texts from coptic papyri*, als welche Crum (Oxford. — VIII, 215 S. 9 Taf. = *Anecdota Oxoniensia. Semitic Series — Part. XII)* diejenigen der später von Morgan angekauften Amherst-Sammlung in mustergiltiger Weise publiziert hat, steht 2 f. als Nr. 2 das hochinteressante Fragment eines saïdischen Lektionars rund des 7. Jhs. Seine Beantwortung der Frage: *Die Taufe — heidnische Magie oder christliches Gnadenmittel?* hat Schreiner NKZ. XXIV 175—189 zu Ende geführt. *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten 2 Jahrhunderte* stellte v. Stromberg (Berlin. — VIII, 253 S.) an. *Zur Fußwaschung am Tage vor dem Passah* verweist Eisler ZNtW. XIV 268—271 an der Hand jüdischer Literatur auf die Möglichkeit, sie als mystisches Brautbad der Kirche zu fassen, wozu die Hochzeitsriten in der Initiationsfeier der Markosier zu vergleichen wären. *Le Rituel Éthiopien* bekannt zu machen beginnt Chaîne B. XXIX 38—71 mit der von einer lateinischen Übersetzung begleiteten Edition des *Rituel du baptême* nach vier Hss. und dem Erstdruck des Tasfâ Ṣejon vom J. 1594. *Le rite du matal* d. h. des eigentümlichen armenischen Tieropfers behandelt Tixeront BALAC. III 81—94 unter lehrreicher Berücksichtigung seiner abendländischen Parallelerscheinungen. *L'exorcisme κατὰ τῆς ἄβρας attribué à saint Grégoire*, den Arnaud EO. XVI 292—304 eingehend studiert, findet sich nur in gewissen Euchologien des 12.—15. Jhs., enthält aber sehr alte gnostische oder heidnische Bestandteile. Zwei griechische Formulare einer Проклятие преступника псалмами *(Verfluchung des Verbrechers mittels der Psalmen)* hat Almazov (Odessa 1912. — 84 S.) publiziert und erläutert. Grébaut ediert und übersetzt ROC. XVIII 215 ff. als *Le bénédicité éthiopien* ein äthiopisches Tischgebet aus der Hs. Delorme No. 3. Die heute aus der kirchlichen Praxis verschwundene Уставныя чтенія *(Ordnungsgemäße Lektüre)* der byzantinischen und russischen Liturgie, der Vinogradov BV. 1912 I 172—191, 297—318, 783—803, II 115—127, III 179—211 eine eindringende Untersuchung würdigt, war in die erstere durch Theodoros Studites eingeführt worden. Объ омофорѣ саккосѣ митрѣ *(Über Omophorion, Sakkos und Mitra)* handelte Palmov TAK. 1912. II 375—424 auf Grund der älteren erhaltenen russischen und georgischen Exemplare dieser liturgischen Kleidungsstücke. — Heortologie: Nau vereinigte als *Un martyrologe et douze ménologes syriaques* (Paris. — 162 S. = PO. X 1) den bekannten Wright'schen Syrer und zwei Gruppen das Jahr mit dem 1. Dezember, bezw. mit dem 1. Oktober beginnender Denkmäler des jakobitischen Festkalenders in einer Sammel-

ausgabe, die der heortologischen Forschung wertvolle Dienste leisten wird. Послѣдованіе причащенія святой богоявленской воды. *(Das Officium der Wasserweihe am Epiphanietage)* hat Gavricha TAK. 1912. III 324—340 eingehend behandelt. *Das Karsamstagsfeuerwunder in der heiligen Grabeskirche* leitet Klameth (Wien. — 46 S.) mit treffender Erfassung der liturgiegeschichtlichen Entwicklung aus der älteren Osterliturgie Jerusalems ab. Über die im l. J. abgehaltene *Erste Frohnleichnamsprozession in Emmaus (Kubeibe)* berichtet Rücker HL. LVII 171—175. — Heiligenkulte: *Der Reliquienkult im Altertum* ist Gegenstand eines Standwerkes von Pfister, dessen *Das Objekt des Reliquienkultes* behandelndem ersten Halbband (Gießen 1909. — XII, S. 1—399) nunmehr ein *Die Reliquien als Kultobjekt* und die *Geschichte des Reliquienkultes* würdigender zweiter (ebenda 1912 — S. 401—686) gefolgt ist. Leider sind in demselben aber gerade die Ausblicke auch auf das christliche Gebiet alles eher als einwandfrei. *Ein Kapitel aus der Geschichte der altchristlichen Marienverehrung* erörtert ein *Vortrag gehalten auf dem VI. Internationalen Marianischen Kongreß in Trier* von Bour (Trier. — 28 S.) an der Frage nach der Existenz vorephesinischer Muttergotteskirchen in sehr kritisch umsichtiger Weise. Über *L'Eglise de Chalcopratia et le culte de la Sainte Vierge à Constantinople* verbreitet sich Jugie EO. XVI 308—312 mit besonderer Berücksichtigung des angeblich von Kaiser Arkadios in jener Kirche niedergelegten Gürtels der allerseligsten Jungfrau und seines Festes am 31. August. Ἡ ἐξ Ἀλεξανδρείας καὶ Κ.Πόλεως εἰς Βενετίαν μετακομιδὴ τῶν ἱερῶν λειψάνων Μάρκου τοῦ Εὐαγγελιστοῦ, Ἀθανασίου τοῦ Μεγάλου καὶ Σάββα τοῦ Ἡγιασμένου wird PThS. 397—407 durch Xeruchakes besprochen. *Der heilige Spyridon* ist der Held eines Schriftchens, in dem Herzog Johann Georg zu Sachsen (Leipzig. — 28 S.) in weiterem Ausbau dreier kleinerer Aufsätze das Leben des Heiligen, die Übertragung seiner Reliquien nach Korfu, die Verbreitung seines Kultes und eine Reihe ihn darstellender Tafelbilder behandelt, um in einem Anhang noch auf die Darstellung zweier anderer griechischer Heiliger (Dionysios und Gerasimos) im stehenden Sarge hinzuweisen. — Kirchenmusik: Seine allerdings immer ausschließlicher der römisch-abendländischen Liturgie gewidmete Untersuchung *Delle origini e dello sviluppo del canto liturgico* hat Schuster RG. XII 157—168 fortgesetzt. — Kirchenverfassung; kirchliches und profanes Recht: *The government of the church of the first century* hat *An essay on the beginnings of the Christian ministry* von Moran (London. — 288 S.) zum Gegenstand. Eine Notiz von Nau über *La hiérarchie ecclésiastique chrétienne d'après Massoudi* ROC. XVIII 134 ff. bemüht sich um die richtige Übersetzung und Erklärung der betreffenden Stelle des arabischen Historikers. Troitzky handelt in einem selb-

ständigen Buche (Petersburg 1912. — 352 S.) nicht nur über Діакониссы въ православной церкви *(Die Diakonissinnen in der orthodoxen Kirche),* sondern schreibt mit Rücksicht auf seine in Rußland geplante Wiedereinführung die Geschichte des weiblichen Diakonats in Orient und Okzident seit dem frühesten christlichen Altertum. *In difesa del potere apostolico dei Concili e dei diritti della Chiesa di Cristo* wurde RO. V 333—344 begonnen, von möglichst wenigen Anmerkungen begleitet Ausführungen des verbannten Bischofs Hermogenes gegen das russische Staatskirchentum wiederzugeben. Alès untersucht RSR. 1913. 201—222 *La discipline pénitentielle au II[e] siècle en dehors d'Hermas.* Tixeront beschäftigt sich UC. 1913. 221—248 mit der Frage: *Comment se confessaient les chrétiens des premiers siècles?* Speziell über *Öffentliche und geheime Buße bei Origenes* stellt Stufler ZKT. XXXVII 193—201 eine Untersuchung an. Die verbessernde Wiedergabe eines im J. 1864 erschienenen Originals von Zhishman ist Apostopulos' Τὸ δίκαιον τοῦ Γάμου τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἐκ τοῦ γερμανικοῦ εἰς τὴν ἑλληνικὴν γλῶσσαν μεταφρασθὲν μετὰ πολλῶν προσθηκῶν καὶ διορθώσεων (Athen 1912. — οβ', 736 S.). Über Второбрачіе клириковъ *(Die zweite Ehe der Priester)* hat Troitzky историко-каноническое изслѣдованіе *(Historisch-kanonistische Untersuchungen)* (Petersburg. — VIII, 282 S.) geführt, wobei er mit Nachdruck für die absolute Unerlaubtheit derselben eintritt. Die Früchte seiner Studien über *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I* hat Alibizatos (Berlin-Wilmersdorf. — III, 134 S.) nunmehr auch in deutscher Sprache vorgelegt. *Zur Frage nach dem Umfang der kirchlichen Gerichtsbarkeit im vormongolischen Rußland* äußerte sich Goetz ZOeG. III 327—341. *L'étude du droit byzantin* behandelt Servière EO. XVI 331—337 *A propos d'une récente publication,* nämlich des oben S. 198 registrierten Buches von Collinet. *Zur Geschichte der arrha sponsalicia,* die er bis ins byzantinische Recht herab verfolgt, tritt Koschaker ZRgRA. XXXIII 383—416 für die Annahme orientalischen Ursprungs ein. *L'* Ἔπαρχος Αἰγύπτου *nei papiri di Theadelphia* betrifft BZ. XXII 74 ff. ein Beitrag von Cantarelli zur Verfassungsgeschichte Ägyptens in byzantinischer Zeit. Über *Wohnungsmiete und Verwandtes in den gräko-ägyptischen Papyri* hat Berger ZVRw. XXIX 321—415 auf Grund einer erschöpfenden Heranziehung des Quellenmaterials sehr sorgfältig gehandelt. Ein Aufsatz von Monnier über *La Novelle* L *de Léon le Sage et l'insinuation des donations* in den *Mélanges P. F. Girard* (Paris 1912). 237—289 betrifft die durch jenen Erlaß verfügte Aufhebung der Pflicht, eine die Höhe von 500 Solidi übersteigende Schenkung vor der Behörde bekannt zu geben. *Beiträge zum lebenden Ehe- und Familienrecht der Rumänen, insbesondere jener im Süden der Bukowina* erbringt Cotlarcinc ZOVk. XIX

16—31, 93—104. *La legislazione dell' Eritrea* wird durch Caffarel EE. 1913. 461—492 in ihrem gegenwärtigen Stande zusammenfassend vorgeführt. Ein *Compendio delle leggi dei Re „Fetha Nagast," sulla traduzione italiana del prof. I. Guidi. Con commenti e note sulla procedura vigente e i costumi in Abissinia* bot de Castro (Livorno 1912.— VI, 163 S.). An *La legge degli Alchemè Melgà* wurden an Ort und Stelle gesammelte *Istituzioni di diritto consuetudinario nel Serué* durch Capomazza (Macerata 1912. — 133 S.) bekannt gemacht.

V. Die Literaturen. — Handschriftenkunde: Sein Πατμιακῆς Βιβλιοθήκης Συμπλήρωμα hat Kallimachos EPh. XI 244—253 fortgesetzt. Auf *Unbekannte griechische Handschriften der Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem* macht Thomsen BZ. XXII 72f. aufmerksam. *Un manuscrit des Météores de l'an 861/2,* nämlich die oben S. 138 berührte Chrysostomoshs. behandelt Beës REG. XXVI 53—74 *Avec une étude sur les manuscrits grecs datés du IXe siècle.* Im Rahmen seines *Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale* fährt Delaporte ROC. XVIII 84—91 mit der Registrierung der saïdischen Fragmente des ATs fort. Hyvernat untersucht RB. 2 X 422—428 sachkundig die Frage: *Pourquoi les anciennes collections de manuscrits coptes sont si pauvres.* Sein Ցուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Նոր-Բայազէտի *(Katalog der armenischen Handschriften von Neu-Bajazet)* wurde HA. XXVII 563—570, 627—638 durch Adjarian fortgeführt. Die Beschreibung der Bestände einer Privatsammlung arabischer Hss. durch Safa تعريف بعض مخطوطات مكتبتي *(Les Manuscrits de ma Bibliothèque)* kommt in ihren zwei Fortsetzungen M. XVI 435—446, 578—590 für den Interessenkreis unserer Zeitschrift weniger in Betracht. Eine Mitteilung von Bang *Über die Herkunft des Codex Cumanicus* SbPAW. 1913. 244f. weist nach, daß sein italienischer Teil in einem Johanneskloster bei Saray am Unterlauf der Wolga am 11. Juli 1303 begonnen wurde. — Literaturgeschichte: Von Bardenhewers *Geschichte der altkirchlichen Literatur* erschien eine *Zweite, umgearbeitete Auflage* des *Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts* führenden ersten Bandes (Freiburg i. B. — XII, 633 S.), durch welche derselbe wieder auf die Höhe des Tages gebracht wurde. Eine sehr praktisch angelegte *Synopsis scriptorum ecclesiasticorum ab a. D. 40 ad. a. D. 460 ad. usum scholarum descripta* wurde von Doncoeur in Form einer Tafel (Brüssel-Löwen 1912. — Format: 0,47×1,77) bearbeitet. Rauschens patrologischer Abriß liegt in italienischem Kleide als *Manuale di Patrologia e delle sue relazioni con la storia dei dogmi. Versione sulla 3^a ed. tedesca di* Bruscoli (Florenz 1912. — XVI, 426 S.) vor. Auch eine Proben von LXX und NT bis zu Chrysostomos bietende *Crestomazia Ellenico-Patristica* von Aureli (Rom 1911. — XVI, 154 S.) mag hier

nachgetragen werden. Über *Das nationale Element in der bulgarischen Literatur* handelt ein Artikel von Busch WBG. 1913. 345—348. Unter dem Titel *Christlich-Arabisches* hat Graf TQs. XCV 161—192 ebenso umfangreiche als wertvolle Ergänzungen zu seiner Skizze der älteren christlich-arabischen Literaturgeschichte zusammengestellt. Conti Rossini erbringt in seinen *Piccoli studi etiopici* ZA. XXVII 368—371 *Sul metropolita Salāma d'Etiopia* den Nachweis, daß dessen schriftstellerische Tätigkeit der zweiten Hälfte des 14. Jhs. angehört. — Bibeltexte: Von Kaulens *Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments* gibt die *Fünfte vollständig neu bearbeitete Auflage von* Hoberg (Freiburg i. B. — 1911/13. — X, 265 S. 1 Taf.; VIII 299 S.) in den betreffenden Abschnitten über den Originaltext des N und der griechischen Bücher des ATs., die LXX und die orientalischen Bibelversionen mustergiltigen Aufschluß. *Die Stichometrie der Bibel nach Ananias von Širak* hat Lüdtke ZbBw. 1913. 216—220 dem des Armenischen Unkundigen bequem benutzbar gemacht. *Die Abhängigkeit der sixtinischen von der aldinischen Septuagintaausgabe,* die durch die Erhaltung des dem Satz zugrundegelegten Aldina-Exemplares jedem Zweifel entrückt ist, wird von Rahlfs ZAtW. XXXIII 30—51 auch unabhängig hiervon durch einen sorgfältigen Vergleich erhärtet. *Münchener Septuaginta-Fragmente* auf Papyrus, die Gerhäuser und Rahlfs NGWG. 1913. 103—118 ediert und eingehend besprochen haben, erstrecken sich auf Gen. 37. 35, 38. 1, 5 und 9, Lev. 1. 14 f., 2. 10 ff., Richt. 5. 8—12. *Septuagintastudien zu Ezra,* die besonders eingehend die Sprache des griechischen Ezra β' berücksichtigen, hat Jacob (Breslau 1912. — 48 S.) angestellt, während Walde (Freiburg i. B. — XIV, 164 S. = Biblische Studien XVIII 4) *Die Esdrasbücher der Septuaginta* betreffend *Ihr gegenseitiges Verhältnis untersucht.* Über *The chief recensions of the Book of Tobit* und ihren Zusammenhang stellt Simpson JTSt. XIV 516—530 eine Forschung an. *Textkritische und exegetische Anmerkungen zur Weisheit Salomos* bietet Risberg ZAtW. XXXIII 206—211. Einen weitragenden Markstein in der Geschichte der NTlichen Textkritik bezeichnet es, daß es v. Soden vergönnt war sein Monumentalwerk: *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt wiederhergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte* durch den *Text und Apparat* enthaltenden *2. Teil* (Göttingen. — XXVIII, 908 S.) zu krönen. Lagrange hat unter dem Titel *Une nouvelle édition du Nouveau Testament* RB. 2 X 481—524 zu dieser Erscheinung mit Bezug auf die Evangelien Stellung genommen, indem er eine abweichende Anschauung speziell bezüglich einer dort postulierten palästinensischen Rezension und des Einflusses des Diatessarons auf die Textentwicklung vertritt. *The codex Bezae* wäre nach Loew JTSt. XIV 385—388 das Pro-

vinzialprodukt eines nichtitalienischen Zentrums, nach einer Hs. mit Interlinearübersetzung kopiert und ursprünglich im griechischen Sprachgebiet aufbewahrt gewesen, von wo er erst ums J. 800 den Weg ins lateinische gefunden hätte. Nach Chapmann *Barnabas and the Western text of acts* RBé. XXX 219 ff. wäre eine Interpolation des letzteren in Apg. 1. 1 schon im Barnabasbriefe zitiert, dieser also erst in der zweiten Hälfte des 2. Jhs. entstanden, der Text des cod. Bezae aber in jedem Falle älter als das Diatessaron. Ein kaum minder merkwürdiger Textzeuge ist ein im J. 1906 von dem Amerikaner Ch. L. Freer in Ägypten gekaufter Unzialkodex der vier Evangelien vielleicht noch des 4. Jhs. (W = 032 nach Gregory, ε014 nach v. Soden): *The Washington Manuscript of the four Gospels,* dem eine eingehende kritische Untersuchung (New York 1912. — 247 S. = *The New Testament Manuscripts in the Freer Collection. Part. I)* von Sanders gewidmet wurde, welcher auch ein phototypisches *Facsimile of the Washington Manuscript of the four Gospels in the Freer Collection* (New York.) herausgab. Wenigstens eine vollständige Kollation der neuen Hs. mit dem Text von Westcott und Hort bietet Goodspeed *The Freer Gospels* AJT. XVII 395—411, während Jacquier RB. 2 X 547—555 auf Grund dieser Publikationen *Le manuscrit Washington des Évangiles* der katholischen Gelehrtenwelt französischer Zunge vorstellt. Beermann und Gregory haben *Die Koridethi-Evangelien Θ 638 herausgegeben* (Leipzig. — XI, 772 S., 12 Taf., 1 Karte), in denen v. Soden den besten Repraesentanten seiner palästinensischen Rezension erblickt. *Zu einer griechischen Beischrift der Koridethi-Evangelien* bietet v. Lemm in Nr. CXXXI seiner *Kopt. Miscellen* BAP. 1913. 627—631 einen gelehrten Erklärungsversuch. Seine Arbeit über *Evan. 157 (Rome Vat. Urb. 2)* hat Hoskier JTSt. XIV 359—384 zu Ende geführt. *Die Genealogie Jesu im Lukasevangelium* glaubt Köhler TStK. 1913 281—285 nur dadurch als Stammbaum Marias erweisen zu können, daß er mit radikaler Kritik von 3. 23 hier den Namen Josephs beseitigt. *Zum Eingang des Hebräerbriefes* spricht ebenda 106—109 Spitta die Überzeugung aus, daß es für: προφήταις ursprünglich ἀγγέλοις geheißen habe. *Noch ein Wort zu Mt 1, 16* von Mader BbZ. XI 281 f. läuft darauf hinaus, daß die Lesart des Syr^sin^ durch eine gewöhnliche Dittographie aus der in mehreren Altlateinern wiedergegebenen von 4 Minuskelhss. der Ferrargruppe entstanden sei. *Zu H. J. Vogels Schrift Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron* hat nunmehr Agn. Smith Lewis (Leipzig. — 12 S.) auch in deutscher Sprache in dem oben S. 201 gekennzeichneten Sinne das Wort ergriffen. Burkitt sucht JTSt. XIV 414—424 *St. Matthew XXV 31—46 as a hebrew poem* zu erweisen, wobei er auch die syro-palästinensische Übersetzung des Stückes heranzieht.

Zu *The new biblical Papyrus. A Sahidic version of Deuteronomy Jonah and Acts of the Apostles from Ms. Or. 7594 of the British Museum* bietet Thompson *Notes and a collation (Printed for private circulation.* London. — 45 S.) als eine höchst wertvolle Ergänzung zu der II S. 186 dieser Zeitschrift registrierten Ausgabe von Budge. Bei Crum *Theological texts from coptic papyri* (s. oben S. 375) 1 steht als Nr. 1 ein saïdischer Text von Ruth 4. 5—10 an der Spitze. Περὶ τῶν ἀραβικῶν μεταφράσεων καὶ ἐκδόσεων τῆς Θείας Γραφῆς handelt Sarrûf PThS. 332—330. — Apokryphen: Den Obertitel *Bibliotheca apocrypha* führt eine sehr fleißig und zweckdienlich gearbeitete *Introductio historico-critica in libros apocryphos utriusque Testamenti cum explanatione argumenti et doctrinae* von Székely, von welcher bisher *Vol I. Introductio generalis, Sibylla et apocrypha Veteris Testamenti antiqua* (Freiburg i. B. — VII, 512 S.) erschien. In Verbindung mit anderen Gelehrten gibt Charles *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. With introduction and critical and explanatory notes* in zwei Bänden (Oxford. — 696; 886 S.) heraus. Auf *Das Taurus-Gebirge im Buche der Jubiläen* bezieht sich eine Notiz von Chapmann OLz. 1913. 255 f. Inhalt und Sprache gleichmäßig berücksichtigende *Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief* von Naumann (Gießen. — 53 S. = Beihefte zur ZAtW. No. XXV) lassen ihn als das ursprünglich semitisch abgefaßte Erzeugnis eines in Palästina, Syrien oder Mesopotamien schreibenden Autors der Zeit Alexanders d. Gr. oder der Diadochen erscheinen. Къ литературной исторіи апокрифа о „Восхожденіи Исаіи" *(Zur literarischen Geschichte des Apokryphons von der „Himmelfahrt des Isaias")* begründet Rystenko (Odessa 1912. — 12 S.) die Vermutung, daß die wahrscheinlich im 10. oder 11. Jh. entstandene slavische Übersetzung aus demselben griechischen Original wie die lateinische geflossen und bei den Bogumilen im Gebrauche gewesen sei. *Der Descensus ad inferos in Aphrahat und den Oden Salomos* wird von Plooy ZNtW. XIV 222—231 zum Gegenstand einer sehr gediegenen vergleichenden Behandlung gemacht, die es als mehr denn zweifelhaft erscheinen läßt, daß der Syrer die Oden gekannt haben sollte. Abbott äußert sich JTSt. XIV 441 ff. über *The original language of the Odes of Solomon* mit vorsichtiger Zurückhaltung, während Connolly ebenda 530—538 an der Hand guter Beobachtungen mit aller Bestimmtheit dafür eintritt, daß *Greek the original language of the Odes of Solomon* sei. Tüchtige *Literarkritische Untersuchungen zur orientalisch-apokryphen Evangelienliteratur* hat Haase (Leipzig. — IV, 92 S.) angestellt. *The fourth Oxyrhynchus-Saying* behandelt Evelyn-White JTSt. XIV 400—403 unter Beiziehung des Zitates: Ἔσεσθε ὡς ἀρνία des II. Klemensbriefes (= Preuschen, Antilegomena 2. Aufl. S. 32. 34 ff.), von dem aus sich die Wahrschein-

lichkeit einer Zugehörigkeit der Λόγια zum Hebräerevangelium ergeben soll. Seine Arbeit über *Das Evangelium der Zwölf Apostel*, das nach ihm vor 135 in ebionitischen Gemeinden des Ostjordanlandes auf Grund des Matthäusevangeliums entstanden wäre, hat Waitz ZNtW. XIV 117—132 zum zusammenfassenden Abschluß gebracht. Neue *Quellen zur Rekonstruktion des Petrusevangeliums* glaubt Stocks ZKg. XXXIV 1—57 in einer Wiener Hs. hist. gr. 3. saec. XI fd. 265, dem Protoevangelium Jacobi, der Ascensio Isaiae, der arabisch-äthiopischen Apokalypsenliteratur, den kanonischen Petrusbriefen und den Justinischen Evangelienzitaten erschließen zu können. Ihre zusammenfassende Edition und Behandlung der *Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélemy*, dessen Mutterboden sie in gnostisierenden Kreisen Ägyptens suchen, haben Wilmart und Tisserant RB. 2. X. 321—368 beendet, wobei anhangsweise auch die koptische Ps.-Bartholomäusüberlieferung zu ihrem Rechte kommt. *Les Apocryphes Coptes* hat der unterdessen am 16. Januar d. J. verstorbene Revillout mit den *Acta Pilati* und einem *Supplément à l'Evangile des douze apôtres* (S. 83—166. = PO. IX 2) zu publizieren fortgefahren. *Alte und neue Spuren eines außerkanonischen Evangeliums (vielleicht des Ägypterevangeliums)* weist Baumstark ZNtW. XIV 232—247 in der Ap. KO, in monumentaler Uberlieferung, in der Mailänder Liturgie und einem hochbedeutsamen äthiopischen Apokryphon nach, das als *Le testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus Christ* von Guerrier *(avec le concours de* Grébaut. Paris. — 96 S. = PO. IX 3) ediert und übersetzt wurde, dem ersten vollständigen Texte ei[illegible] mindestens in ihrer Urgestalt bis gegen die Mitte des 2. Jhs. [illegible]aufreichenden Schrift, von der bisher erst Bruchstücke einer koptischen und lateinischen Überlieferung bekannt geworden waren. In seiner *Littérature éthiopienne Pseudo-Clémentine* hat Grébaut ROC. XVIII 69—78 die *Traduction du Qalêmentos* mit dem angebliche Vorhersagen des Herrn über die Geschicke der Christenheit enthaltenden Kap. 9 des II. Buches weitergeführt. Eine äthiopische Notiz über *Les sept cieux et les sept cercles de la terre*, die er ebenda 204ff. aus einer Pariser Hs. publiziert und übersetzt, ist wertvoll zur Beleuchtung gewisser Stellen der äthiopischen Apokryphen- und speziell Apokalypsen-Literatur. Zu den von Radermacher WSt. XXXIV 28—36 besprochenen *Mythica* gehört auch das Motiv der leuchtenden und erloschenen Paradieseslampen in der Apokalypse der hl. Anastasia. Für *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes* bietet Vouaux (Paris. — VII, 384 S.) *Introduction, textes, traduction et commentaire*, wobei von dem koptischen Text aber nur eine Übersetzumg oder selbst eine bloße Inhaltsangabe vorliegt. Für die Ausführungen Pfisters über *Die zweimalige römische Gefangenschaft und spanische Reise des Apostels Paulus und der Schluß der*

Apostelgeschichte ZNtW. XIV 216—221 hat die Auffassung grundlegende Bedeutung, daß die apokryphen Paulusakten und die kanonische Apostelgeschichte von Hause aus Parallelüberlieferungen zu einander dargestellt hätten. Indem Keller K. 4 XI 268—276 *Die Erlebnisse Klemens des I. von Rom und seiner Familie nach den Pseudoklementinen* verfolgt, gewinnt er den Eindruck, daß in ihnen Wahrheit und Dichtung gemischt sei. Bei Crum *Theological texts from coptic papyri* (s. oben S. 375) 3—16, 64 f. finden sich als Nrn. 3, 4 und 14 Bruchstücke einer Henochschrift, eines Marienlebens und von apokryphen Akten eines Apostels. *Zu einer sahidischen Version der „Dormitio Mariae"* schlägt v. Lemm *Kopt. Miscellen Nr. CVI* BAP. 1911. 1135—1139 einige Emendationen vor. „Чудеса Св. Троицы", эѳіопскій апокрифическій сборникъ (*„Die Wunder der Hl. Dreieinigkeit", äthiopische, apokryphe Berichte*) wurden durch Turaïev KhrV. I 298—324 untersucht und auszüglich bekannt gemacht. Die Frage: *Is Hermas also among the prophets?* beantwortet Turner JTSt. XIV 404—407 mit Bezug auf den ursprünglichen Platz des Buches im cod. Sinaiticus bejahend. *Zu dem Didachezitat bei Clemens Alexandrinus* zeigt Stählin ZNtW. XIV 271 f., daß dieser als γραφή Strom. I 100, 4 nicht die Didache, sondern das Johannesevangelium bezeichne. Auf die Frage: *Stammt die sogenannte „Apostolische Kirchenordnung" aus dem Schlusse des ersten christlichen Jahrhunderts?* gibt Schmidt PB. XXV 598—605 in Ablehnung von Schermanns oben S. 195 f. gebuchtem „Weiheritual" eine negative Antwort. *La version syriaque de l'Octateuque de Clément* hat Nau CanC. 1913. 151—155 zu Ende geführt. — Theologie: Von Cakes Ausgabe *The Apostolic Fathers. With an English translation* liegt der 2. Band (London. — 402 S.) vor. Von der Funk'schen Ausgabe der *Patres apostolici* ist *Vol. II: Clementis Romani epistulae de virginitate eiusdemque martyrium; epistulae Pseudoignatii; Ignatii martyria; fragmenta Polycarpiana; Polycarpii vita* von Diekamp *secundis curis* bearbeitet (Tübingen. — VIII, XC, 490 S.) herausgekommen. *Nouvelles études sur l'Epitre de Barnabé* von Herbigny erschienen RSR. 1913, 338—402. *The testimony of Ignatius and Polycarp to the Apostleship of „St. John"* hat Bardsley JTSt. XIV 489—500 sorgfältig verhört. *Die „Presbyter", Aristion der „Jünger", Johannes der „Jünger" und der „Presbyter" Johannes bei Papias* werden von Sigwalt BbZ. XI 280 f. in dem Sinne besprochen, daß Aristion mit dem Apostel Judas Jakobi zu identifizieren sein soll. Die Lesung: ΙΩΑΝΝΗΣ or ΙΩΑΝΝΑ? betrifft *A note on Papias ap. Euseb. H. E. III 39* von Iliff Robson JTSt. XIV 440. *Die Apologie des hl. Justinus des Philosophen und Märtyrers* sah sich erneute *Theologische und literarhistorische Untersuchungen* von Hubik (Wien. — VIII, 382 S.) gewidmet, während Pfättisch von *Justins' des Philo-*

sophen und Märtyrers Apologien eine Ausgabe mit *Kommentar* (Münster 1912. — XXIII 114; 144 S.) bot. An eine Untersuchung der Frage: *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?* schloß Harnack (Leipzig. — III, 98 S. = TuU. XXXIX 1) eine solche über *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho. Nebst einer Kollation der Pariser Handschrift Nr. 450* an, die alsdann Goodspeed zu Ausführungen über *Prof. Harnack and the Paris Manuscript of Justin* AJT. XVII 411—416 veranlaßte. *Zu des Irenäus Erweis der apostolischen Verkündigung* glaubt der erste Herausgeber Ter-Minassiantz ZNtW. XIV 258—262 starke Schwächen der Neuübersetzung Webers nachweisen zu können. Unter Heranziehung auch der arabischen und äthiopischen Überlieferung einzelner hat Jordan (Leipzig. — VIII, 222 S. = TuU. XXXVI 3) *Armenische Irenäusfragmente mit deutscher Übersetzung nach Dr. W. Lüdtke erstmals herausgegeben und untersucht. Une source de Clément d'Alexandrie et des homilies pseudo-clémentines* wird durch Collomp RPh. 1913. 19—46 sorgfältig in ihrer weitverzweigten Nachwirkung verfolgt. *Origenes Werke. 5. Band: De principiis* (Περὶ ἀρχῶν) (Berlin. — CLX, 423 S. = *Die griechischen christlichen Schriftsteller. Band 22*) hat Koetschau zum Herausgeber. Eine Übersetzung von Konstantins Rede an die Heilige Versammlung ist bei Pfättisch-Bigelmair *Des Eusebius Pamphili, Bischofs von Caesarea ausgewählte Schriften Band 1* (Kempten. — LXXXIX, 315 S. = BKv. IX) 191 bis 272 geboten. Das Bild der hslichen Überlieferung der *Athanasii epistula ad Epictetum* wurde durch Ludwig (Jena 1911. — 65 S.) auf zwei Ausgaben zurückgeführt, die schon zu Lebzeiten des Verfassers im Umlauf gewesen wären. Seine Veröffentlichung *Aus dem literarischen Nachlasse des Erzbischofs Arethas von Kaisareia* hat Compernass Dk. II 181—206 abgeschlossen. *Le Trésor de la foi orthodoxe de Nicétas Acominatos Choniates* wird von Cavallera BLE. 1913. 321—383 behandelt. An 'Ανέκδοτα des Konstantinos Akropolites zieht Photopulos NS. VI 862—869, XII 279ff., 665—678 aus einer Hs. des griechischen Patriarchats in Jerusalem eine Σύγκρισις ἐλεημοσύνης καὶ νηστείας, eine Behandlung des Themas Εἰ κατ' ἀρετὴν βιωτέον, eine ἔκφρασις der Osterliturgie und eine Rede εἰς τὸν ἅγιον 'Αθανάσιον τὸν 'Ατραμυττίου ans Licht. In einer Fortsetzung der Publikation über *Niceta di Maronea e i suoi dialoghi sulla processione dello Spirito Santo* B. XXIX 104—113 hat Festa die Edition des griechischen Textes weitergeführt. Eine *Rettifica ai* ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΕΙΑ *di Lampros* von Mercati BZ. XXII 73 bezieht sich auf den theologisch-literarischen Nachlaß des Gennadios Scholarios. Die Frage: *Avons nous un commentaire d'Origène sur l'Apocalypse?* wird mit Bezug auf die von Dyobuniotes entdeckten Scholien durch de Boysson RB. 2. X

555—567 einer Nachprüfung unterzogen, deren Resultat wesentlich ein der These Harnacks günstiges ist. Bruchstücke eines „Gesprächsbuches“ exegetischen Inhalts stehen als Nr. 12 bei Crum *Theological texts from coptic papyri* (Vgl. oben S. 375) 58—62. Eine im J. 1906 begonnene Edition der Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια durch den Metropoliten Sophronios Eustratiades brachte ein Τόμος δεύτερος (Alexandria 1912. — XVI, 494 S.) zum Abschluß. *Zu einer Rede des Euhodios* legt v. Lemm *Kopt. Miscellen.* CXXVIII. BAP. 1913. 536—545 Ergänzungen und Verbesserung der Publikation von Rossi in den „Papiri copti di Torino“ vor. *Une homélie de saint Grégoire de Nysse, traduite en Copte, attribuée à Saint Grégoire de Nazianze* hat Chaîne ROC. XVIII 36—41 unter Beigabe eines Registers der griechischen Worte zu Ende ediert. Ebenda 79—83 wird durch Brière *Une homélie inédite de Théophile d'Alexandrie* von sehr geringem Umfange in syrischer Version herausgegeben und übersetzt. Über *Abraham d'Éphèse et ses écrits* handeln BZ. XXII 37—59 auch liturgiegeschichtlich wertvolle, das 6. Jh. als Lebenszeit des Autors erweisende Ausführungen von Jugie, die durch eine Edition zweier Homilien desselben auf die Feste Εὐαγγελισμός und Ὑπαπαντή ergänzt werden. Bruchstücke einer Reihe von Predigten, darunter einer solchen des Damianos von Alexandreia und einer Gregor von Nazianz zugeschriebenen finden sich als Nrn. 5—11 und 15 bei Crum *Theological texts from coptic papyri* 17—58, 65—68. *Les homélies de saint Germain de Constantinople sur la dormition de la Saint-Vierge* werden EO. XVI 219ff. durch Jugie in ihrer Echtheit verteidigt. Auf dem Gebiete der asketischen Literaturen wurden durch Stiefenhofer *Des h. Makarius des Ägypters Schriften aus dem Griechischen übersetzt* (Kempten. — XXXII, 395 S. = BKv. X). Speziell für die Apophthegmen Makarios' des Großen ist in Nr. CXXX der *Kopt. Miszellen* v. Lemms BAP. 1913. 547—554 ein Beitrag zum Verständnis einer Stelle ihres saïdischen Textes und zur Würdigung ihrer Textform zu vergleichen. Frankenberg hat (Berlin 1912. — 635 S. = Abhdl. GWG.) die syrische Übersetzung der Werke des *Euagrius Ponticus* mit gegenübergestelltem griechischem Originaltext und den Kommentar des Nestorianers Bâβai zu den Centurien mit einer Übertragung ins Deutsche herausgegeben. Auf Grund dieser Ausgabe wird für 21 in ihr enthaltene Briefe durch Lüdtke TLz. XXXVIII 348 *Der syrische Euagrius Ponticus* mit der armenischen Übersetzung (ed. Sargisean. S. Lazzaro 1907) verglichen. Ein von Grébaut ROC. XVIII 213ff. bekannt gemachter äthiopischer Text über *La mauvaise passion de la colère selon Évagrius d'après le ms éthiopien n° 3 de M. É. Delorme* ist das Fragment einer Übersetzung der Schrift über die 8 Hauptlaster. Chassinat hat nach einer aus dem Weißen Kloster stammen-

den Hs. *Le Quatrième livre des entretiens et épitres de Shenouti* (Kairo 1911. — 211 S. 2 Taf.) ohne Übersetzung ediert. Die *Kopt. Miscellen CXVIIIf.* und *CXXV* v. Lemms BAP. 1912. 172—178, 526—529 enthalten Beiträge zur Emendation, Ergänzung und Erklärung einiger Šenute-Fragmente. Der ebenda 523—526 von ihm als Nr. *CXXIV* der gleichen Reihe veröffentlichte und übersetzte *Codex Copticus Goleniščevianus 38* ist gleichfalls das Bruchstück wohl einer Rede oder eines Briefes Šenutes. Mit der durch eine gediegene Einleitung eingeführten kritischen Edition des äthiopischen Textes nach einer Mehrzahl von Hss. hat Grohmann ZDMG. LXVII 187—267 *Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenute's von Atripe* in *Text und Übersetzung* vorzulegen begonnen. Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ζωσιμᾶ Κεφάλαια πάνυ ὠφέλιμα fing der Hieromonachos Augustinos NS. XII 694—701 zu edieren an. — Hagiographie: Bei Pfättisch-Bigelmaier *Des Eusebius Pamphili, Bischofs von Cäsarea, ausgewählte Schriften 1* (s. oben S. 384) findet sich 273—313 eine Übersetzung des Buches über die Palästinensischen Martyrer. **Четьи-минеи Іоанна Ксифилина** (*Le Ménologe de Jean Xiphilinos*) behandelt Latyšev BAP. 1913. 231—240. Während Conti Rossini in seinen *Piccoli studi etiopici* ZA. XXVII 371f. *Sulla età della versione abissina del Sinassario* auf Grund einer hslichen Notiz feststellt, daß dieselbe das um die Wende vom 14. zum 15. Jh. entstandene Werk eines Mönches Semʿon ist. Ein Ungenannter hat RO. VI 26—55 *Gli atti apocrifi dell' invenzione della croce in due Codici Sessoriani* mit Einleitung und Gegenüberstellung des griechischen Originals der beiden lateinischen Versionen publiziert. *Les tribus d'origine des Apôtres* betrifft eine ROC. XVIII 206ff. aus der Hs. 64 der Bibliothèque Nationale von Grébaut ans Licht gezogene äthiopische Notiz. *Ein mittelalterliches griechisches Martirio di Santa Cristina nel cod. Messin. 29* hat Norsa StIFC. XIX 316—327 ediert. Seine **Քննութիւն վարուց Ս. Աբերկիոսի Յերապոլսոյ եպիսկոպոսի** (*Untersuchung zur Vita des hl. Aberkios, Bischofs von Hierapolis*) wurde HA. XXVII 325—344, 513—526 von Akinian fortgesetzt. In seinen *Kopt. Miscellen* bot v. Lemm unter Nr. CVII *Zu Winstedt, Coptic Texts on Saint Theodor the General* BAP. 1911. 1140—1157 eine Reihe von Emendationsvorschlägen und unter Nr. *CX* ebenda 1249—1253 *Zu einer Vita S. Matthaei Pauperis* erläuternde Bemerkungen. *Zu einem Encomium auf den hl. Claudius* unternimmt er *Kleine koptische Studien* LVI ZAP. 1912 535—623 an der Hand einer arabischen Version eine Rekonstruktion aus zahlreichen saïdischen Fragmenten unter Berücksichtigung auch der äthiopischen Übersetzungen und anhangsweiser Mitteilung einer Sammlung von Hymnen auf den Heiligen. *Zu einem Encomium auf den hl. Athanasius* bringt er unter Nr. *LVII*

der gleichen Reihe, ebenda 623–671 und *Zu einem Encomium auf den hl. Viktor* ZAeSA. XLVIII, 81—86 einige neue Bruchstücke bei. Bei Crum *Theological texts from coptic papyri* finden sich 68—85 als Nrn. 16—23 Fragmente verschiedener Martyrien, wie derjenigen des Philotheos von Antiocheia, Psate von Psoi und Apa Mori, 86—161 unter Nr. 24f. solche der Pachomiosvita, 162—170 unter den Nrn. 26—29 solche sonstiger mönchsgeschichtlicher Literatur, sowie 62ff. unter Nr. 13 ein Paralleltext zu den Πληροφορίαι des Johannes von Majuma cap. 26f., während 171—193 ein *Appendix upon the arabic and coptic versions of the life of Pachomius* den Gegenstand meisterhaft behandelt. Von einer monumentalen Arbeit von Anrich *Hagios Nikolaos. Der hl. Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen* erschien vorläufig *Teil I: Die Texte* (Leipzig. — XVI, 464 S.). Burkitt hat (London. — 80, XIV, 187 u. 81 S.) den syrischen Text der Legende von *Euphemia and the Goth with the Acts of martyrdom of the Confessors of Edessa edited and examinated,* wobei er sehr entschieden für einen geschichtlichen Wert der letzteren eintritt und den Zeugentod ihrer Helden Guria, Samona und Habib auf den 15. Nov. 309, bezw. 2 Sept. 310 ansetzt. Von *Legends of Eastern Saints, chiefly from Syriac Sources* hat Wensinck in einem *Vol. II* (Leiden. — XXXIV, 93, ١٠, ٢٢, ܠ S.) *The Legend of Hilaria* in koptischer, arabischer und syrischer Rezension bekannt gemacht. Bei Dyobuniotes Ἰωάννου Κασσιανοῦ Διαλέξεις EPh. XI 225—243 wird die Edition des Bruchstückes der alten griechischen Übersetzung der Collationes zum Abschluß gebracht. Lehrreiche *Notes sur le texte original des Apophthègmes des Pères* von Nau ROC. XVIII 208—212 dienen zur Ergänzung der oben S. 209 notierten einschlägigen Arbeit Chaînes. Porscher hat ebenda 168—182 von *Les Apophtègmes des Pères* die *Fragments coptes de Paris* herausgegeben und übersetzt, die derselben Hs. wie die von Zoëga unter Nr. CLXIX edierten zugehört haben. Seine Publikation griechischer *Histoires des solitaires égyptiens* führte Nau a. a. O. 137—146 weiter. Nach der Ausgabe des französischen Gelehrten wurden die Πληροφορίαι Ἰωάννου ἐπισκόπου Μαϊουμᾶς durch Phokylides NS. XI 738—752, 847—861, XII 39 bis 55, 214—231, 677—693 in griechischer Übersetzung der orthodoxen Welt näher gebracht. Ihr Verfasser *Johannes Rufus, ein monophysitischer Schriftsteller* wird in einer ausgezeichneten Untersuchung von E. Schwartz (Heidelberg 1912. — 28 S.) als derjenige auch der Biographie Petros des Iberers erwiesen. *Der Dialog des Palatius über das Leben des hl. Johannes Chrysostomus* würde nach einer Programmschrift von Aengenvoort (Gaesdonck. — 16 S.) zwar den Namen seines angeblichen Verfassers zu Unrecht tragen, wäre aber bald nach dem Tode des Heiligen zur Abwehr eines gegen ihn gerichteten

σύγγραμμα des Theophilos von Alexandreia entstanden. Die, — was oben S. 209 leider übersehen wurde, schon XI 878—893, XII 120—136, 232—250 begonnene — Publikation des Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Εὐθυμίου des Kyrillos von Skythopolis nach einer Sinai-Hs. wurde durch den Hieromonachos Augustinos NS. XII 647—664 weitergeführt. *La version syriaque de l'histoire de Jean le Petit* hat Nau ROC. XVIII 53—68, 124—133 bekannt zu machen fortgefahren. О житіи Стефана Новаго (*Über das Leben Stephans des Jüngeren*), das bei Migne PG. C 1067—1186 steht, handelte Nikitin BAP. 1912. 1099—1115. An griechischen *Monumenta Latmensia hagiographica* wurden bei Wiegand *Der Latmos* (s. oben S. 370) 97—176 von Delehaye mit Einleitung eine Biographie und ein Enkomium des hl. Paulus des Jüngeren und je eine Biographie der hll. Nikephoros und Arsenios nebst einigen kleineren Stücken in mustergiltiger Ausgabe vorgelegt. *Les miracles de l'archange Ragou'êl*, deren Publikation Grébaut ROC. XVIII 113—120 nach der Hs. Delorme Nr. 3 begonnen hat, sind ein äthiopischer Text, der den legendarischen Erzengel z. B. für Josua die Sonne wieder nach Osten führen, Bileam erscheinen und die Magier nach Bethlehem geleiten läßt. — Geschichtsschreibung: Die Übersetzung der Konstantinsbiographie steht bei Pfättisch-Bigelmaier *Des Eusebius Pamphili, Bischofs von Caesarea, ausgewählte Schriften.* 1 (s. oben S. 384) 1—190 an der Spitze. *Le style de la lettre des chrétiens de Lyon dans Eusèbe H. E. V 1—4* ist Gegenstand von Bemerkungen de Labriolles BALAC. III 198f. Serruys hat BZ. XXII 1—36 über *Les Canons d'Eusèbe, d'Annianos et d'Andronicos d'après Élie de Nisibe* höchst gediegene Untersuchungen angestellt, die für die Beurteilung des gegenseitigen Verhältnisses der drei Chronographen grundlegende Bedeutung gewinnen dürften. Auf Лѣтописное повѣствованіе св. Θеофана Исповѣдника (*Die Chronographie des hl. Theophanes des Bekenners*) beziehen sich Изслѣдованіе изъ области византійской историографіи (*Untersuchungen auf dem Gebiete der byzantinischen Historiographie*) von Preobraženskij (Wien 1912. — XII, 266 S.). Gleye teilt BZ. XXII 63f. mit, daß *Die grusinische Malalasübersetzung*, die von Krumbacher Byz. Litgesch. 2. Aufl. S. 329 als in einer Hs. zu Tiflis erhalten erwähnt wird, dort nicht mehr aufzufinden ist. Baynes sucht EHR. XXVIII 106 *Valens as a title* bei dem armenischen Geschichtsschreiber Faustus von Byzanz nachzuweisen. Bei v. Lemm *Kopt. Miscellen CXXXII. Koptische Denkmäler der Kaiserl. Eremitage 1.* BAP. 1913. 632—638 wird mit Anmerkungen ein saïdisches *Bruchstück der „Memoiren" des Dioskoros* ediert und der entsprechenden Stelle des bohairischen Textes gegenübergestellt. Die von Grébaut ROC. XVIII 101—104 publizierte *Histoire de l'apostasie du diacre Léonce et de la mort du Juif Isaac* ist ein erzählender Abschnitt aus dem noch un-

edierten zweiten Teile der äthiopischen Version der „Doctrina Jacobi neobaptizati.“ Seine Veröffentlichung der *Chronologie des patriarches d'Alexandrie d'après le ms ethiopien n°. 3 de M. E. Delorme* hat Delorme ROC. XVIII 92—96 zu Ende gebracht, eine kurze *Histoire du règne de Johannes IV roi d'Éthiopie (1808—1889)* Chaîne RS. XXI 178—191 im äthiopischen Original ediert und übersetzt. *Un testo bileno,* den Capomazza RStO. IV 1044—1056 mit italienischer Übersetzung herausgab, beleuchtet die Geschichte der Unterwerfung des Stammes der Šatif durch die Abessinier. — Profane Fachwissenschaften: Baumstark zeigt BZ. XXII 60ff., daß *Arethas von Kaisareia kein Sospitator der Aristotelesbriefe* war. *De commentarii cuiusdam magici vestigiis* bei byzantinischen Schriftstellern des 8.—16. Jhrs. hat ebenda 65—71, Przychocki gehandelt. *Le papyrus médical copte de Meschaïch* beginnt RE. XIV 117—121 von Deibner zum Gegenstand einer erneuten Studie gemacht zu werden. Über *Ḥunain ibn Isḥāq und seine Schule* handeln *Sprach- und literargeschichtliche Untersuchungen zu den arabischen Hippokrates- und Galen-Übersetzungen* von Bergsträßer (Leiden. — 81, 12 S.). *Zu Paulus aus Nicaea,* einem griechischen Arzt etwa des ausgehenden ersten Jahrtausends und seinen Hss. macht Gollob WSt. XXXIV 123—134 durch die Edition eines Kapitels von ihm über Natur und Heilung des hektischen Fiebers ergänzte Ausführungen. *Ett „persiskt-“grekiskt medico-botaniskt lexikonfragment* wird aus einer Berliner Hs. durch Lundström Er. XII 170—174 publiziert. Zwei *Fragmenta Geographicorum Aethiopicorum* hat Krashkovski KhrV. I 127—145 mit russischer Übersetzung bekannt gemacht. *Abessinische Miscellen* von Littmann brachten ZA. XXV 324f. *Verbesserungen zur Übersetzung der Philosophi Abessini* und ebenda 325ff. *Verbesserungen zu den abessinischen Glossen,* welche er dort XXI 50—109 veröffentlicht hatte. Ein — in der Hs. Brit. Mus. Or. 494 erhaltenes — kleines Glossar sind auch die *Appunti Galla in lingua Amhara* die Conti Rossini a. a. O. XXVII 373—378 in der Folge seiner *Piccoli studi etiopici* veröffentlichte. — Rhetorische Prosa; prosaische Unterhaltungsliteratur: Von einer Arbeit *De Gregorio Nazianzeno posterorum rhetorum, grammaticorum, lexicographorum fonte,* deren *Pars I* dort XVI 94—99 erschienen war, ließ Sajdak E. XVII 1—30 eine *Pars II* folgen. Eine Dissertation von Levy *Michaelis Pselli De Gregorii Theologi charactere iudicium. Accedit eiusdem de Joannis Chrysostomi charactere iudicium ineditum* (Straßburg 1912. — 109 S.) fördert unsere Kenntnis der Stellungnahme späterer byzantinischer Rhetorik zur frühchristlichen Beredsamkeit. *De Timarione dialogo byzantino* handelt eine Dissertation von Tode (Greisfwald 1912. — 100 S.), die speziell die Sprache des Stückes und seine Stellung im Gesamtrahmen der eigentümlichen literarischen Spielart der byzan-

tinischen Hadesfahrten ins Auge faßt. Nöldeke hat *Untersuchungen zum Achiqar-Roman* (Berlin — 63 S. = Abhdl. GWG. 2. XIV Nr. 4) angestellt, die abgesehen von Bemerkungen zum Papyrustext und über Achiqar im Buche Tobit sowie über Achiqar im Okzident besonders über den syrischen Text handeln, von dem für Sprüche und Strafpredigt eine Übersetzung geboten wird, Nachricht über eine in der Berliner Hs. Sachau 336 vorliegende Sonderrezension desselben geben und kürzer auch mit dem arabischen, dem armenischen, slavischen und rumänischen Text und dem Verhältnis von Achiqar und Aisopos sich beschäftigen. Schon vorher hatte er *Burzoës Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna übersetzt und erläutert* (Straßburg 1912. — 27 S.), eine Arbeit, die Halévy Veranlassung gab RS. XXI 53—72 unter dem Titel *Mes doutes sur l'introduction de Burzoé au livre de Kalila-wa-Dimna* eingehend deren Authentizität anzufechten. Eine Fortsetzung der dort XXII 237–283, XXIII 328—360 mit Einleitung und Publikation des arabischen Textes begonnenen *Beiträge zur Fabelliteratur nach zwei Karschuni-Handschriften* von Salomon ZA. XXVII 324 bis 357 bringt die Übersetzung der 38 Fabeln. — Poesie: Terzaghis *Synesiana* StIFC. XIX 1—7 erweisen von den Hss. der Synesioshymnen Ambros. C 120 sup. als späte Abschrift von Ambros. 92 sup. An *Apollinarii Metaphrasis psalmorum* hat auch das wohl unerfreulichste Denkmal altchristlicher Poesie in griechischer Sprache durch Ludwich die Ehre einer kritischen Ausgabe mit umfassendem Apparat (Leipzig 1912. — XXXVIII, 308 S.) gefunden. Seine Untersuchungen über den formengeschichtlichen Entwicklungszusammenhang zwischen *Psalmenvortrag und Kirchendichtung des Orients* hat Baumstark Gm. VI 540–558, 887—902 zu Ende geführt. Ein Ungenannter stellte RO. VI 56—85 mit guter Einleitung die Denkmäler der *Innologia greca in onore dei SS. Costantino ed Elena* zusammen. Seinen *Essai de vulgarisation des Homélies métriques de Jacques de Saroug* setzt Babakhan ROC. XVIII 42—52, 147—167 fort, wobei er auf diejenige über das Herabsteigen Gottes auf den Sinai die Dichtung über die Sendung des Apostels Thomas nach Indien folgen läßt. *Հայերէն տառերով ասորերէն տաղ մը* (*Ein syrisches Gedicht in armenischen Charakteren*) wurde aus einer vom J. 1391 datierten Hs. des Roten Klosters zu Angora durch Küleserian HA. XXVII 639f. publiziert. Ein nach den Initien alphabetisch geordnetes *Répertoire des Salam et Malke'e, contenus dans les manuscrits éthiopiens des bibliothèques d'Europe,* das Chaîne ROC. XVIII 183—203 begonnen hat, wird bei der weiteren philologischen Beschäftigung mit dieser Literatur ausgezeichnete Dienste leisten. Von Grébaut wurde ein *Salam à la Vierge Marie d'après le ms. éthiopien n°. 4 de M. E. Delorme* ebenda XVIII 121 ff. publiziert. Eine Probe neuerer christlich-arabischer religiöser Poesie

ist es, womit Cheikho موشح فى القلب الاقدس اثر مفقوه للسيد جرمانوس فرحات (*Ode inédite sur le Coeur de Jésus par Mgr. Germanos Farhat*) M. XVI 417—420 bekannt macht. An Stücken christlicher Profanpoesie in griechischer Sprache wurden Μελετίου τοῦ Πηγᾶ ἀνέκδοτα ἐλεγεῖα durch Chabiaras EPh. XI 276—281 veröffentlicht, eine Edition zu der die ebenda 567 gebotenen Διορθώσεις εἰς Μελετίου τοῦ Πηγᾶ ἀνέκδοτα ἐλεγεῖα eines N. X. zu vergleichen sind. Bezüglich der *Zuridae epigrammata in cod. Vindob. phil. Gr. 341* beschäftigt sich Sajdak WSt. XXXIV 139—142 mit der Frage ihrer Echtheit und der Verbesserung ihres Textes. *Le Roman de Digénis Akritas d'après le ms. de Madrid* wurde Lg. III 537—604 durch Hesseling herausgegeben. Diese neue Rezension der Dichtung, die er in der zweiten Hälfte des 15. Jhs. auf Kreta entstanden glaubt, wurde alsdann durch Xanthudides Διγένης Ἀκρίτας κατὰ τὸ χειρόγραφον Ἐσκωριάλ ChrK. I 523—572 eingehend untersucht. Beës hat MSOS. XV 2 Abt. 68 bis 76 *Neue Versionen mittelgriechischer Vulgärtexte aus Handschriften der Meteorenklöster* bekannt gemacht, von denen im Gegensatze zu einer solchen des prosaischen „Porikologos" zwei (= Wagner, Carmina graeca medii aevi S. 242—247 und Legrand, Recueil de chansons populaires grecques S. 210) poetische sind. *Un poème grec vulgaire relatif à Pierre le Boiteux* wurde von Bănescu (Bukarest 1912. — 29 S.) mit guter Einleitung über das Leben und den Nachlaß seines dem 16. Jh. angehörenden Verfassers, Georgios Aitolos, publiziert. Über *die Türkenkämpfe in der südslavischen Dichtung* handelt Overmans StML. LXXXIV 194—205.

VI. Die Denkmäler. — Ausgrabungen und Aufnahmen: Über *Reisewegè und Ergebnisse der deutschen Turfan-Expeditionen* berichtet Zaturpanskij OA. III 116—127. *Le scoperte archeologiche nel primo decennio del secolo XX* führt mit Bezug auf *Archeologia Cristiana, Palestina, Asia minore, Africa* Grossi-Gondi CC. 1913. III 697—714 in zusammenfassendem Überblick vor. Ein *Neues Licht aus dem alten Orient* betiteltes, populär gehaltenes Schriftchen von Rauschen (Bonn. — III 61 S.) bezieht sich, wie auf *Keilschrift- und Papyrusfunde aus dem jüdisch-christlichen Altertum,* so auch auf die *Ausgrabung der Menasstadt.* Ein *Archäologischer Jahresbericht* von Thiersch ZDPV. XXXVI 40—64 erheischt Erwähnung wegen der Berücksichtigung der byzantinischen Funde von Jericho und 'Ain Šems. Die ersteren kommen zu ihrem — naturgemäß allerdings bescheidenen — Recht vor allem in der großen Publikation von Sellin-Watzinger *Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen* (Leipzig. — 190 S. 4 Taf.). Durch J. Keil und v. Premerstein wurde JhOAI. XIV (Beiblatt) 97—106 ein *Vorläufiger Bericht über eine Probeausgrabung in Elis* im J. 1910 erstattet, bei der auch eine Grabinschrift und Münzen aus

byzantinischer Zeit zu Tage traten. Bei Wiegand *Der Latmos* (s. oben S. 370) rühren von diesem selbst außer der allgemeinen Einleitung über *Das Latmosgebirge und der latmische Golf* (1—14), die Abschnitte über *Die Klöster, Byzantinische Festungen und Wachttürme* und *Die Höhlen der Eremiten* (18—96) her, während ein gedrängter *Bericht über die topographische Aufnahme des Latmosgebirges. Herbst 1906* (15 ff.) v. Marées zum Verfasser hat. Über *Die archäologische Erforschung Bulgariens* ist ein Referat von Schmit DLz. XXXIV 261—267 zu verzeichnen. **Нѣколко бѣлѣжки за Хисаря и за околностьтаму** *(Quelques remarques sur Hissar-bania et sur ses environs)* von Moutaftchiew BSAB. III 74—80 bringen neben derjenigen einiger jene Festung betreffender Legenden Mitteilungen über die neuerdings entdeckten Fundamente zweier benachbarter Kirchen der Justinianischen Epoche. *Dēr el-Mkellik* heißen von Fast ZDPV. XXXVI 28—32 signalisierte Ruinen und Höhlen einer frühchristlichen Lawra, etwa 4 Wegstunden östlich von Jerusalem im Wâdî eddabr gelegen und durch Reste von Malereien, darunter einer interessanten Kreuzigungsdarstellung, ausgezeichnet. *Les ruines et les substructions du Grand Palais des empereurs byzantins* zu Konstantinopel haben Ebersolt und Thiers im vorigen Jahr zum Gegenstand von Untersuchungen gemacht, über die sie AIBL. 1913. 31—38 einen Bericht erstatten, an den sich 38 f. Bemerkungen des letzteren über *L'hippodrome de Constantinople* auf Grund der von ihm im J. 1908 aufgenommenen Reste anschließen. Über **Памятники византійскаго искусства въ Греціи** *(Denkmäler byzantinischer Kunst in Griechenland)*, das für sie schon Getane und noch zu Tuende verbreitet sich Schmit JMVak. XL 4 45—59. Über die Geschichte, die Inschriften und den Wandgemäldeschmuck dreier **'Εκκλησίαι Καλαμάτας**, nämlich derjenigen des hl. Athanasios, der Hypapante und Johannes des Täufers, gibt Dukakes EPh. XI 282—286 Aufschluß. Von Ivanow werden BSAB. III 56—73 an **Старински църкви въ юго-западна Българуя** *(Anciennes églises de la Bulgarie du sud-ouest)* die von Johann Assen II (1218—1241) erbaute Kapelle von Berende, die Kirchenruine von Spassovitsa und die Klosterkirche von Belovo mit ihren Fresken des 14. Jhs. vorgeführt. Orsi behandelt BA. VI 181—192, 217—230, 263—284 nach einem Überblick über ihre Geschichte die Denkmäler der ehemaligen byzantinischen Metropole *Siberene-S. Severina*, besonders das Baptisterium, ein Säulenoktogon des 8. oder 9. Jhs., und die Kathedrale, eine Kuppelbasilika vom J. 1035/36, sowie die Inschriften der letzteren. — Archäologie und Kunstgeschichte: Kaum freudig genug kann die *Zweite, vermehrte und verbesserte* Auflage von Kaufmanns *Handbuch der christlichen Archäologie* (Paderborn. — XVII, 814 S.) begrüßt werden, in welcher dasselbe an Umfang und Gediegen-

heit merklich gewonnen hat und vor allem der Bedeutung des Orients weitestgehende Rechnung trägt. Im übrigen wesentlich der zeitgemäßen Gestaltung der Museen und der Methode einer vergleichenden Kunstforschung gewidmete Ausführungen Strzygowskis über *Ostasien im Rahmen vergleichender Kunstforschung* OaZ. I—I5 berühren die Beleuchtung, in welche innerhalb eines um Ostasien erweiterten Gesichtsfeldes die christliche Kunst rückt. Wegen der Bedeutung, welche die betreffenden Monumente für die richtige Beurteilung entscheidender Probleme der christlichen Kunstgeschichte zu gewinnen geeignet sind, ist denn hier auch Grünwedels Werk über *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan* (Berlin 1912. — 379 S.) nicht minder als dasjenige von Hibrard-Zeiller über *Spalato. Le Palais de Dioclétien* (Paris 1912. — VIII, 234 S.) zu erwähnen. Die Frage: Что такое византійское исскуство? *(Was ist die byzantinische Kunst?)* sucht Schmit VE. 1912. 221—255 unter eingehender Berücksichtigung des auf dieselbe sich geltend machenden orientalischen Einflusses zu beantworten, der im Justinianischen Zeitalter den Höhepunkt seiner Kraft erreicht hätte. Bréhier nimmt *A propos de la question „Orient et Byzance?"* BZ. XXII 127—135 eine vermittelnde Stellung ein, indem er zwischen dem orientalischen Charakter alles Technischen und einer mehrfach durch die Antike befruchteten stilistischen Entwicklung unterscheidet. Baumstark zeigt KVz. LIV Nr. 773. S. 2, daß zumal unter dem kunstgeschichtlichen Gesichtspunkte *Saloniki das Ravenna des Ostens* genannt werden könne. Seine zuerst RA. 1909. I 83—101 bezw. II 381—386 erschienenen Aufsätze *Sur la date de l'Église et des mosaïques de Saint Démétrius de Salonique* und *Sur les réparations faites au VIIe siècle à l'Église de Saint Démétrius de Salonique* hat Tafrali MAEB. 1—29 und 30—39 zu erneutem Abdruck gebracht. *Sainte Marie Antique* zu Rom wird von Diehl JS. 2. XI 49—56, 97—105 in ihrer eigenartigen kunstgeschichtlichen Stellung als *Un monument de l'art chrétien du moyen âge* im Anschluß an Grüneisens großes Werk gewürdigt. Eine Dissertation von Behne (Berlin 1912. — 189 S.) macht wahrscheinlich, daß *Der Inkrustationsstil in Toscana,* speziell in Pisa, unter Ausschaltung eigentlich byzantinischen, so gut als islamischen Einflusses in unmittelbarer Abhängigkeit von Mesopotamien stehe. — Architektur: Die Ergebnisse der Forschungen Wolffs über *Tempelmaße* hat Baur ACK. 1913. 52 ff., 57—60, 65—70, 77 ff. einem weiteren Publikum zugänglich gemacht, einen Überblick über *Die kirchliche Bautätigkeit Konstantins des Großen im Osten* Baumstark KVz. LIV Nr. 794 S. 1 f. geboten. Vincent fördert RB. 2 X 525— 546 im Gegensatze zu der von Heisenberg angerichteten Verwirrung eine endgiltige Lösung des Problems der Konstantinsbauten am Hl. Grabe, indem er in der ihm eigenen

sorgfältigen und streng objektiven Weise als *Quelques représentations antiques du Saint-Sépulcre constantinien* diejenigen auf der Mosaikkarte von Madeba und im Apsismosaik von S. Pudenziana zu Rom und im Anschluß die angeblichen Nachbildungen jener Bauten in S. Stefano zu Bologna und im Dom und Baptisterium von Parenzo behandelt. Die Geschichte der Grabeskirche zu Anfang des zweiten Jahrtausends beleuchtet dagegen der Aufsatz eines Mönches Abramios Ὁ ναὸς τῆς Ἀναστάσεως ἀπὸ τοῦ 1010 μέχρι τοῦ 1130 PThS. 358—381. Hasak stellt sich ZCK. XXVI 129—144, 165—176 die Frage: *Welches Vorbild ahmen die Basiliken Konstantins nach?* und glaubt das gesuchte in der στοὰ βασίλειος des Herodes am Tempelplatz finden zu dürfen, was ihm Anlaß zur Behandlung auch des Problems der Justinianischen Ἁγία Μαρία ἡ Νέα zu Jerusalem gibt. Selbständig hat er dieses Problem ZDPV. XXVI 300—307 in einem Aufsatz über *Die Königliche Halle des Herodes, die Marienkirche Justinians und die Moschee el-Akṣā auf dem Tempelplatz in Jerusalem* aufgerollt. Die Kirche hätte sich nach ihm im äußersten Südosten des Harâms teilweise über den sog. Pferdeställen Salomos erhoben. Gerola *Galla Placidia e il così detto suo mausoleo in Ravenna* (Bologna 1912. — 57 S.) unternimmt es, den Beweis zu erbringen, daß die Kaiserin ihre letzte Ruhestätte in Mailand gefunden habe und die ravennatische Kapelle eine private Schöpfung etwa aus der Zeit des Bischofs Neon sei. *Le τρίβηλον de Saint Démétrius de Salonique*, das in den Akten des Heiligen erwähnt wird, erklärt Tafrali MAEB 40—50 als den durch drei Interkolumnien und ihre Velen abgeschlossenen Narthex. Eine neue Publikation von *Churches and Monasteries of the Ṭûr 'Abdîn and neighbouring districts* (Heidelberg. — 112 S. 28 Taf. = Beiheft 9 zur ZGA.) wird Miß G. Lowthian Bell, eine solche über *Alte Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan* (Leipzig. — IV, 80 S. 71 Taf.) wird Bachmann verdankt. Als *Inedita byzantina* werden durch Monnert de Villard MT. 1912. 431—434 mittelalterliche sakrale Gewölbebauten des Königreichs Griechenland von teilweise so hervorragendem Alter wie die auf 874 datierte Kreuzkuppelkirche von Skripu vorgeführt. Ein zuerst RA. 1910. II 81—95 erschienener Bericht über *Les monuments roumains d'après les publications récentes*, den Tafrali MAEB. 51—72 wieder abgedruckt hat, gibt einen guten Überblick über die Entwicklung der rumänischen Kirchenbaukunst. — Malerei: *Der in den Akten des siebten allgemeinen Konzils bezeugte angebliche Konstantinische Mosaikenzyklus* in der Lateranbasilika scheint nach Ausführungen Baumstarks, deren Abdruck RO. VI 86 ff. einer Korrektur durch den Autor nicht unterworfen wurde und deshalb leider durch eine Unmenge von Druckfehlern entstellt ist, in einer Darstellung der Einführung des reuigen Schächers ins Paradies von

Syrien abhängig gewesen zu sein. *Die Malereien der Asketenhöhlen des Latmos,* Denkmäler von ganz hervorragender Bedeutung, haben bei Wiegand *Der Latmos* (s. oben S. 370) an Wulff einen Sospitator von ausgezeichneten Kompetenz gefunden. *La „renaissance“ de la peinture byzantine au XIVe siècle* möchte Schmit RA. 1912. II 127—142 vielmehr als eine Art von Dekadenzerscheinung begreifen, bei der an einer orientalischen und einer hellenistischen zwei bisher getrennt verlaufene Strömungen sich vereinigt hätten. Ein den Schöpfungen der italisch-kretischen Schule nahestehendes Denkmal der russischen Wandmalerei des 15. Jhs. sind Фрески Ѳерапонтовскаго Монастыра *(Die Fresken des Therapontesklosters),* die Georgievsky (Petersburg 1911. — VIII, 121, 37 S. 47 Taf.) in vorbildlicher Weise vorführt. Hieber tritt in einem Buche über *Die Miniaturen des frühen Mittelalters* (München 1912. — 147 S.) sehr entschieden für die Annahme einer führenden Bedeutung des Orients ein. Lethaby behandelt AJ. LXIX *The painted book of Genesis in the British Museum,* die sog. Cottonbibel, und ihr Verhältnis zu den Genesis-Mosaiken von S. Marco in Venedig und S. Maria Maggiore in Rom. *Drei armenische Miniaturen-Handschriften (cod. armen. 1, 6 und 8)* in München macht Gratzl (München. — 20 S. 25 Taf. = Leidinger *Miniaturen aus Handschriften der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München Heft 4.)* an einem Tetraevangelium vom J. 1278, einem Missale vom J. 1427 und einem Brevier des 15. Jhs. in musterhafter Weise bekannt. — Plastik: *Autour de la colonne de Marcien* in Konstantinopel führt Gottwald Or. I 136 ff. in anschaulicher Beschreibung. *A Porphyry statue at Ravenna,* bei Imola im J. 1869 gefunden, wäre nach Conway, der sie BM. 1912. 147—153 im Kreise verwandter Werke betrachtet, die Darstellung eines oströmischen Kaisers. Ein Τεμάχιον μαρμαρίνου ἄμβωνος ἐκ τοῦ Βορείου Μεσαιωνικοῦ Ἁλμυροῦ wird durch Giannopulos BZ. XXII 136—142 publiziert und eingehend besprochen. *À propos d'un bas-relief byzantin d'Athenes,* das von Strzygowski, Amida S. 371 herangezogen wurde, äußert Bréhier HUG. 161—166 die Anschauung, daß dasselbe in seiner durch die Textilindustrie vermittelten Abhängigkeit von Persien als typisches Beispiel einer seit dem 9. Jh. blühenden byzantinischen Profankunst zu gelten habe. *An early bronze Statuette* wohl kleinasiatischer Provenienz, die Dalton BZ. XXII 143 bekannt macht, steht, wenn sie nicht geradezu christlich ist, doch mindestens in engstem Zusammenhang mit einem von der christlichen Kunst für Apostel und Propheten verwendeten Typus. Herzog Johann Georg zu Sachsen publiziert ZCK. XXVI 115—120 *Zwei koptische Weihrauchfässer aus Bronze,* die er in Ägypten erwarb und von denen das eine den bekannten Typ mit auf den frühchristlich-palästinensischen Kunstkreis zurückweisenden

Reliefdarstellungen aus dem Leben Jesu (hier der Verkündigung, Heimsuchung, Geburt, Taufe, Kreuzigung und des Myrophorenganges) vertritt, während das zweite schmucklos ist. *L'ordinamento delle tavolette nella cattedra eburnea di Ravenna* wird durch Cervellini FR. I 278—291 mit dem Bestreben behandelt, zu Schlüssen bezüglich der Datierung und Lokalisierung des Werkes zu gelangen. Aus den untergegangenen Fatimiten-Palästen von Kairo stammende *Boiseries fatimites aux sculptures figurales* führt Herz-Pascha OA. III 169—174 vor, nicht ohne auf ihren Zusammenhang mit der koptischen Holzplastik einzugehen. — Kunstgewerbe: *La ricognizione della tomba di S. Giuliano in Rimini,* über die Gerola BA. V 106—120 berichtet, führte zur Entdeckung mehrerer von ihm beschriebener altbyzantinischer Seidenstoffe. Hopf bespricht OA. III 186—192 *Anatolische Stickereien,* deren Muster er im wesentlichen von den Stickerinnen selbst geschaffen glaubt. *Das byzantinische Kreuz in der Schatzkammer des Kölner Domes* wird von Maciejczyk ZCK. XXI 178—184 publiziert und auf die erste Hälfte des 12. Jhs. datiert. Die von Dalton BM. 1912. 4—10, 65—73, 107—128 besprochenen *Byzantine enamels in Ms. Pierpont Morgan's Collection* sind diejenigen der ehemaligen Sammlung Swenigerodskoi. Ein Μετεώρου πίναξ ἀφιερωθεὶς ὑπὸ τῆς βασιλίσσης Παλαιολογίνης, mit dem Bees AE. 1911. 177—185 unter eingehender Behandlung der Schicksale der im J. 1394 verstorbenen Stifterin bekannt machte, zeigt in eine Holztafel eingelassen eine Wachsdarstellung der Muttergottes, umgeben von 14 anderen Heiligenbildern kleineren Formats. — Symbolik und Ikonographie: Bei Schultze ΙΧΘΥΣ. *Vortrag, gehalten auf dem 3. Internationalen Archäologenkongreß in Rom, 10. Oktober 1912* (Greifswald 1912. — 20 S.) wird nachdrücklich die Kürzung als das Primäre verteidigt, aus dem sich das bildhafte Fischsymbol erst entwickelt habe. J. P. Kirsch handelt BALAC. III 112—126 sorgfältig über *L'aigle sur les monuments figurés de l'antiquité chrétienne,* unter denen die koptischen Grabstelen einen hervorragenden Platz einnehmen. *Das Doppelkreuz* des orthodoxen Orients war nach Dombart CK. VIII 199—204 schon seit dem 2. Jh. bekannt, wenn es auch erst seit dem 9. häufiger vorkommt. *Der Herr der Seligkeit* betitelt sich eine in jedem Falle höchst anregende, obgleich kaum endgiltig das Problem lösende, *Archäologische Studie zur christlichen Antike* v. Sybels (Marburg. — 40 S.) über den Dreiverein Christi und der beiden Apostelfürsten in seinen verschiedenen Ausdrucksformen, u. a. besonders derjenigen der sog. Traditio legis. *On the psychostasis in christian art* handelt Perry BM. 1912. 94—105, 1913. 208—215 leider, ohne der Gesamtheit der christlich-orientalischen Denkmälerwelt hinreichend Rechnung zu tragen. Mit dem Zusammenhang von *Anubis, Hermes, Michaël* beschäftigt sich, von der merkwürdigen Darstellung eines in

einer Privatsammlung zu Nikomedien aufbewahrten Medaillons ausgehend, *Ein Beitrag zur Geschichte des religiös-philosophischen Synkretismus im Orient* von Carolidis (Straßburg. — 21 S.). — Epigraphik: Populären Charakter tragen die Ausführungen von Cheïkho über العاديات النصرانية في القرون الاولى النصرانية (*L'Epigraphie chrétienne aux premiers siècles de l'Eglise*). *Zur Grabinschrift des Aberkios* ist eine Deutung beachtenswert die Pfister BPhWs. 1913. 29f. für die aus der slavischen Übersetzung der Akten gewonnene Ergänzung <τὰ Ῥώμης> γράμματα πιστά in v. 6 vorschlägt. Bleckmanns *Bericht über griechische und lateinische Epigraphik für 1910—12*, ZDPV. XXVI 219—240 registriert bestens auch die in diesem Zeitraum ans Licht getretenen palästinensischen *Inschriften aus byzantinischer Zeit* (234—238), bezw. vorwiegend frühchristliche *Grabinschriften und kleinere Inschriften* (238ff.) Um *Die Mosaikinschrift von Nazareth* hat ebenda 210 Deißmann durch eine Verbesserung ihrer Lesung sich ein Verdienst erworben, während unter den *Inschriften aus dem Ostjordanland*, die 249—265 Dalman *mit einem Anhang über einige andere Inschriften* publizierte, sich wenigstens einige christliche Türsturz- und Grabinschriften befinden. Über die konstantinopolitanischen Zirkusparteien der *Verdi e azzurri ai tempi di Foca e due iscrizioni inedite di Oxyrhynchos* verbreitet sich Pareti StIFC. XIX 305—315. Schede macht MAIA. XXXVII 199—218 *Mitteilungen aus Samos*, aus denen die Publikation der Restaurationsinschrift einer im J. 1065/66 renovierten Simeonskirche unbestimmter Lage hervorzuheben ist. In einem Beitrage Θεσσαλονίκης ΑΚΠΛ. nimmt Papageorgiu im Μακεδονικὸν Ἡμερολόγιον auf 1913 (Athen) 23—26 auf Inschriften in dem allein noch aufrecht stehenden Drittel der byzantinischen Stadtmauern von Saloniki Bezug. Eine Reihe von *Inscriptions grecques chrétiennes du Sinai*, von denen Couyat-Barthoux schöne Abklatsche nach Paris brachte, werden mit einem Anhange anderer durch Tafrali MAEB. 73—89 vorgelegt und erläutert. *Les pierres tombales nestoriennes du musée Guimet*, deren Inschriften Nau ROC. XVIII 1—35 mit einer Einleitung über die zentralasiatischen Entdeckungen der letzten Zeit publiziert, stammen aus dem Turfan-Gebiet und gehören dem 13. und 14. Jh. an. Von hervorragendem Werte für die Geschichte der katholischen Armenier der Neuzeit ist ein Aufsatz Kalemkiars über *Հայազգի մեռեալներ Կ. Պոլսոյ այժմու լատին գերեզմանոցին մէջ եւ երանելի Տէր Կոմիտասի թոռները* (*Armenische Grabdenkmäler im jetzigen Friedhofe der Lateiner in Konstantinopel und die Enkel des seligen Priesters Komitas*) HA. XXVII 349—358. — Numismatik: Българскитѣ монети съ двуглавъ орелъ (*Monnaies bulgares avec l'aigle bicéphale*) werden von Mouchmow BSAB. III 81—87 schon aus der Zeit König Michaëls (1323—1330) nachgewiesen, während das Wappen-

zeichen auf byzantinischen Münzen erst seit der Wende vom 14. zum 15. Jh. erscheint.

VII. Geschichte der orientalischen Studien. — *Galenfragmente im codex Pal. Vindobonensis 16* verstärken nach den scharfsinnigen Ausführungen Beers WSt. XXXIV 97—108 den Beweis dafür, daß der Grundstock der bobbienser Hss. mit ihren griechischen Bruchstücken in Unzialen des 5. und 6. Jhs. auf die Bibliothek des Cassiodorus in Vivarium zurückgeht. Hocedez vergleicht MB. XVII 109—123 *Les trois premières traductions du De orthodoxa fide de saint Jean Damascène* miteinander, während er BALAC. III 189—198 *La diffusion de la „Translatio Lincolniensis" du „De orthodoxa Fide" de s. Jean Damascène* untersucht. *Studien über Otto von Freising* von Hofmeister NADGk. XXXVII 633—768 berühren auch das — höchst ungenügende — Maß seiner griechischen Sprachkenntnisse. Die Pflege der griechischen Studien im sizilianischen Normannenreiche betreffen *Further notes on Sicilian translations of the twelfth century* von Haskins HStCPh. XXIII 155—166. Seine *Piccoli studi etiopici* eröffnet Conti Rossini ZA. XXVII 358—365 mit Bemerkungen über *L'itinerario di Beniamino da Tudela e l'Etiopia. Die Anfänge des hebräischen Unterrichts in Westfalen* werden von Löffler ZVGW. 1912. 304—309 verfolgt. *Das erste gedruckte äthiopische Buch*, dem Euringer in der literarischen Beilage zur KVz. LIV 287f. eine kurze Zentennarbetrachtung widmet, war das im J. 1513 durch den Kölner Stiftsprobst J. Potken in Rom zum Druck beförderte Psalterium mit biblischen Cantica einschließlich des Hohen Liedes. Von einer *Biblioteca bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano* von Golubovic erschien ein dem 14. Jh. gewidmeter *Tomus II* (Quaracchi. — VIII, 642 S.). Mitteilungen von Cuthan über *La stampa in Siria e le chiese Orientali* B. XXIX 198—208 bieten einen Überblick wie über diejenigen des M. so auch über die Leistungen der von melkitischer, bezw. maronitischer Seite herausgegebenen Zeitschriften المسرّة und كوكب البريّة der es uns lebhaft bedauern läßt, zu einer regelmäßigen Berichterstattung über dieselben nicht instand gesetzt zu werden. Der von Dalman Pjb. VIII 1—63 erstattete ausführliche *Jahresbericht des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes für das Arbeitsjahr 1911/12* erhält besonderen Wert durch die eingehende Behandlung der Institutsreisen. An die Vorlesungen Strzygowskis knüpfen Ausführungen Akinians über Հայկական գեղարուեստը Վիեննայի համալսարանին մէջ (*Die armenische Kunst an der Wiener Universität*) HA. XXVII 321—324 an. Ἀθανάσιος Παπαδόπουλος Κεραμεύς hat EPh. XI 430—445 einen ausführlichen Nekrolog aus der Feder Papamichaëls gefunden, den ein Verzeichnis seiner literarischen Arbeiten ergänzt. Sein Ցուցակ եւրոպական Հայկական

Հրատարակութեանց 1896—1910 (*Katalog der die Armenier betreffenden europäischen Publikationen der J. 1896–1910*) wurde durch Ferhat HA. XXVII 314—320, 381—384, 504—512 weitergeführt. Von einer biographisch-bibliographischen Zusammenstellung, welche in weitestem Umfange *Gli studi orientali in Italia negli ultimi cinquant' anni (1861 bis 1911)* zu verfolgen bestimmt ist, sind die Abschnitte über die *Africa* und die *Lingue semitiche* betreffende wissenschaftlich-literarische Produktion bezw. die an derselben beteiligten Gelehrten RStO. V 1—183 erschienen. Unter dem Titel *Die Byzantinische Zeitschrift und die byzantinischen Studien in Deutschland* bietet Dieterich IMsWKT. VII 345—376 einen Rückblick auf die Entwicklung der letzteren an der Hand der jüngsten zehn Jahrgänge der ersteren. Von sonstigen Berichten über die literarische Bewegung auf Gebieten, welche dem Interessenkreise unserer Zeitschrift angehören, sind ein *Bulletin de patrologie* von Cavallera Ét. CXXXV 372—390, ein für die *Histoire byzantine* die *Publications des années 1910–1912* würdigender kritischer Literaturbericht von Bréhier RH. CXI 318—339 und ein *Bulletin d'histoire et d'archéologie byzantines* von Salaville EO. XVI 243—255 erschienen. Im *Archaeological Report. 1910–1911* des *Egypt Exploration Fund* 61—80 hat Gaselee den üblichen Bericht über *Christian Egypt* erstattet. Ein *Referat über die moderne Topographie, Siedlungs- und Verkehrsgeographie Palästinas,* besonders für die Jahre 1910—1912 lieferte H. Fischer ZDPV. XXXVI 136—162, 211—219. Aus dem vorzüglichen bibliographischen *Bollettino* der RStO. interessieren uns die Berichte von M. Guidi über *Copto* VI 235—252 und von Conti Rossini über *Abissinia: Ge'ez; lingue semitiche moderne; lingue non semitiche* ebenda 252—293, von welchen der letztere an dem von J. Guidi AL. IV 13—55 über *Langues et littératures éthiopiennes* erstatteten ein Seitenstück findet.